

**KONSEP ILMU PENGETAHUAN MULYADHI
KARTANEGARA: KRITIK TERHADAP
SAINS POSITIVISTIK**



Tesis

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Magister dalam Bidang Pemikiran Islam
pada Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar

Oleh:

MUHAMMAD AMIN

NIM: 80100210043

**PASCASARJANA
UIN ALAUDDIN MAKASSAR
2015**

**KONSEP ILMU PENGETAHUAN MULYADHI
KARTANEGARA: KRITIK TERHADAP
SAINS POSITIVISTIK**



Tesis

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Magister dalam Bidang Pemikiran Islam
pada Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar

Oleh:

MUHAMMAD AMIN

NIM: 80100210043

**PASCASARJANA
UIN ALAUDDIN MAKASSAR
2015**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Amin
Nim : 80100210043
Tempat/Tgl. Lahir : Guci, 20 Oktober 1982
Program : Magister
Program Studi : Dirasah Islamiyah
Konsentrasi : Pemikiran Islam
Alamat : Salubone, Jl. Poros Pinrang – Polman Kel. Data Kec.
Duampanua Kab. Pinrang
Judul : Konsep Ilmu Pengetahuan Mulyadhi Kartanegara : Kritik
terhadap Sains Positivistik

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa tesis ini benar adalah hasil karya sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka tesis atau gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R

Makassar, 22 April 2015

Penyusun,

MUHAMMAD AMIN

NIM. 80100210043

PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “*Konsep Ilmu Pengetahuan Mulyadhi Kartanegara : Kritik terhadap Sains Positivistik*”, yang disusun oleh Saudara **Muhammad Amin**, NIM: 80100210043, Mahasiswa Konsentrasi Pemikiran Islam pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, telah diujikan dan dipertahankan dalam sidang Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Kamis, 16 April 2015 M. bertepatan dengan tanggal 26 Jumadil Tsani 1436 H. Dinyatakan telah diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Pemikiran Islam (M.Fil.I) pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, dengan beberapa perbaikan.

PROMOTOR:

1. Prof. Dr. H. Musafir Pababbari, M.Si. (.....)

KOPROMOTOR:

1. Dr. Muh. Sabri AR, M.Ag. (.....)

PENGUJI:

1. Dr. H. Barsihannor, M.Ag. (.....)

2. Dr. Abdullah Thalib, M.Ag. (.....)

3. Prof. Dr. H. Musafir Pababbari, M.Si. (.....)

4. Dr. Muh. Sabri AR, M.Ag. (.....)

Makassar, 22 April 2015

Diketahui oleh:
Direktur Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar,

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A.
NIP. 19540816 198303 1 004

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء

والمرسلين سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين.

Setelah melewati perjalanan yang panjang dan melelahkan, menyita waktu, tenaga dan pikiran, maka pada mulanya hanya obsesi, lalu berubah menjadi gagasan, kemudian direfleksikan dalam bentuk tulisan sehingga rampunglah Tesis ini digarap sebagai persyaratan akademis dalam penyelesaian studi S-2 pada jurusan Pemikiran Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar. Oleh karena itu sembari berserah diri dalam *ketawadhu'an* dan *kenisbian* sebagai manusia, maka sepantasnyalah penulis persembahkan puji syukur hanya diperuntukkan kepada Allah swt. yang telah melimpahkan taufiq dan hidayah-Nya. Kepada Nabi Muhammad saw. junjungan kaum muslimin di seluruh dunia, penulis kirimkan selawat dan salam sejahtera sebagai wujud kecintaan kepadanya serta para sahabatnya yang telah memperjuangkan Islam sebagai agama sekaligus sebagai ideologi rasional.

Sebagai bagian dari seluruh makhluk Tuhan yang *daif*, secara sosial penulis sangat membutuhkan bantuan dari orang lain. Oleh karena itu, terasa sangat bijaksana bila penulis menghaturkan terima kasih yang tidak terhingga kepada sederetan hamba Allah yang telah memberikan sumbangsih baik berupa bimbingan, dorongan, dan rangsangan yang mereka berikan kepada penulis kiranya dicatat oleh Allah swt. sebagai amal saleh. Ucapan terima kasih penulis kepada seluruh pihak yang telah membantu hingga selesainya penulisan Tesis ini, dan kepada:

1. Kedua orang tua tercinta Muhammad Arsyad (*almarhum*) dan Timang, ucapan do'a kiranya keduanya diampuni dan dikasihi oleh Allah swt. Sebagaimana keduanya mengasihi penulis semenjak kecil, yang atas asuhan dan limpahan kasih sayang serta dorongan mereka, penulis selalu peroleh kekuatan material dan moril dalam menapaki jenjang pendidikan. Kepada saudara tercinta, kakak penulis Mahir Arsyad yang tiada henti memberikan support kepada penulis.
2. Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A., selaku PGS. Rektor UIN Alauddin Makassar., Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, M.A., selaku Wakil Rektor I, Prof. Dr. H. Musafir Pababbari, M.Si., selaku Wakil Rektor II, Dr. H. Muh. Natsir Siola, M.A., selaku Wakil Rektor III, UIN Alauddin Makassar
3. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A., selaku Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar., Prof. Dr. Darussalam Syamsuddin, M.Ag., selaku Asdir I, Prof. Dr. H. Nasir A. Baki, M.A., selaku Asdir II., Pascasarjana UIN Alauddin Makassar
4. Prof. Dr. Musafir Pababbari, M.Si., sebagai Promotor, dan Dr. Muh. Sabri, AR, M.Ag., sebagai Kopromotor, dengan ikhlas membantu, mengarahkan, dan membimbing penulis dalam menyelesaikan Tesis ini.
5. Bapak, ibu dosen dan seluruh staf pascasarjana yang telah mencurahkan tenaga dan pikiran serta bimbingannya dalam memberikan berbagai ilmu pengetahuan selama dalam mencari titik terang akan sebuah pengetahuan di bangku kuliah dan memberikan pelayanan yang baik demi kelancaran

penyelesaian studi ini.

6. Teman-teman angkatan 2010 terkhusus kepada teman konsentrasi Pemikiran Islam Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Maskur Makkasau, Nizar dan Andi Safri Bahtiar yang senantiasa memberikan dukungan dan dorongan dalam menyelesaikan Tesis ini.
7. Kanda Abbas Hady dan saudara Amri Manangkasi, Andi Muhammad Iqbal Salam, Khalik dan seluruh penghuni Asrama Mahasiswa Pinrang Mamoa, yang rela meluangkan waktunya hanya untuk berbagi ide dengan penulis dan meminjamkan beberapa referensi untuk penulis jadikan sebagai rujukan.
8. Kepada Adinda tercinta, Kamaria Hamzah, S.Pd.I., MA. yang telah memberikan bantuan dan motivasi kepada penulis, sehingga penulis terdorong untuk memanfaatkan waktu dengan sebaik-baiknya dalam menyusun Tesis ini.

Akhirnya, walaupun Tesis ini telah penulis usahakan semaksimal mungkin agar terhindar dari kekeliruan dan kelemahan, baik substansi, dan metodologi, penulis dengan tangan terbuka menerima kritik yang sifatnya membangun demi kesempurnaan isi.

Makassar, 22 April 2015

Penulis,

MUHAMMAD AMIN
NIM: 80100210043

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ii
PENGESAHAN TESIS	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI.....	vii
DAFTAR TRANSLITERASI DAN SINGKATAN	ix
ABSTRAK	xvi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Pengetian Judul dan Ruang Lingkup Pembahasan.....	9
D. Tinjauan Pustaka	12
E. Kerangka Pikir.....	17
F. Metode Penelitian.....	18
G. Tujuan dan Kegunaan	20
H. Garis Besar Isi Tesis.....	21
BAB II BIOGRAFI KEHIDUPAN MULYADHI KARTANEGARA	
A. Riwayat Hidup Mulyadhi Kartanegara	23
B. Karya-Karya Mulyadhi Kartanegara.....	32
C. Geneologi pemikiran Mulyadhi Kartanegara.....	36

BAB III SAINS DAN ILMU PENGETAHUAN

A. Sejarah Perkembangan Sains	43
B. Kontroversi Paradigma Sains.....	50
C. Gugatan terhadap Beberapa Aliran	61

BAB IV ANALISIS TERHADAP PARADIGMA PEMIKIRAN ILMU PENGETAHUAN MULYADHI KARTANEGARA

A. Teori-teori Pengetahuan.....	82
B. Objektivitas Sains	90
C. Rekonstruksi Paradigma Sains dan Kritik Terhadap Sains Positivistik	98
D. Refleksi Kritis atas Pemikiran Mulyadhi Kartanegara	119

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	122
B. Implikasi Penelitian	123

DAFTAR PUSTAKA	124
-----------------------------	-----

DAFTAR RIWAYAT HIDUP	130
-----------------------------------	-----

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

A. Transliterasi Arab-Latin

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	te
ث	sa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	zal	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi

ك	Kaf	K	Ka
ل	lam	L	El
م	mim	M	Em
ن	nun	N	En
و	wau	W	We
ه	ha	H	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. *Vokal*

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathah</i>	a	a
اِ	<i>kasrah</i>	i	i
اُ	<i>damamah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَيّ	<i>fathah dan yā'</i>	ai	a dan i
اَوّ	<i>fathah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh: كَيْفَ : *kaifa*
 هَوْلَ : *hauḷa*

3. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ا... آ...	<i>fathah</i> dan <i>alif</i> atau <i>yā'</i>	ā	a dan garis di atas
إ	<i>kasrah</i> dan <i>yā'</i>	ī	i dan garis di atas
أ	<i>ḍammah</i> dan <i>wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta* رَمَى : *ramā*
 قِيلَ : *qīla* يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Ta marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*
الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*
الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ˆ) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbānā* نَجَّيْنَا : *najjainā*
الْحَقُّ : *al-ḥaqq* الْحَجَّ : *al-ḥajj*
نُعِمْ : *nu‘ima* عُدُّوْ : *‘aduwwun*

Jika huruf ى ber-*tasydid* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ـِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi ī.

Contoh: عَلِيٌّ : ‘Alī (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)
عَرَبِيٌّ : ‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma‘arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (*az-zalزالah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْعُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8. *Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia*

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya, kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), *Sunnah*, *khusus* dan *umum*. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللَّهِ : *dīnullāh* بِاللَّهِ : *billāh*

Adapun *tā’ marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t].

Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. *Huruf Kapital*

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa māMuḥammadunillārasūl

Innaawwalabaitinwuḍi‘alinnāsi lallaẓī bi Bakkatamubārakan

SyahrūRamaḍān al-laẓīunzila fih al-Qur’ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh:

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibnu Naṣr Ḥāmid Abū Zāid, ditulis menjadi: Abū Zāid, Naṣr Ḥāmid (bukan: Zāid, Naṣr Ḥāmid Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	= <i>subḥānahū wa ta‘ālā</i>
saw.	= <i>ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam</i>
a.s.	= <i>‘alaihi al-salām</i>
H	= Hijrah
M	= Maschi
SM	= Sebelum Maschi
l.	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	= Wafat tahun
QS .../...: 4	= QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli ‘Imrān/3: 4
HR	= Hadis Riwayat

ABSTRAK

Nama : Muhammad Amin

NIM : 80100210043

Judul Tesis : Konsep Ilmu Pengetahuan Mulyadhi Kartanegara: Kritik terhadap Sains Positivistik

Tesis ini membahas tentang Konsep Ilmu Pengetahuan Mulyadhi Kartanegara: Kritik Terhadap Sains Positivistik. Masalah pokok yang dibahas adalah apakah sains atau ilmu pengetahuan itu tidak bebas nilai? yang diurai ke dalam dua bentuk pembahasan. Pertama, apakah prinsip naturalitas mendasari perkembangan konstruksi pengetahuan? Kedua, bagaimana konstruksi sains serta kritik pemikiran Mulyadhi terhadap sains positivistik.

Adapun tujuan yang ingin dicapai dalam penulisan tesis ini adalah untuk memperlihatkan bahwa sains modern tidak objektif dan tidak bebas nilai, sehingga ilmu-ilmu yang dianggap subjektif seperti metafisika tetap diakui status keilmiahannya. Tulisan ini bersifat deskriptif yakni melakukan analisis terhadap pemikiran Mulyadhi Kartanegara khususnya mengenai konsep ilmu pengetahuan untuk melakukan peninjauan terhadap ketidak objektivan sains.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), untuk mengurai pemikiran Mulyadhi Kartanegara, digunakan pendekatan metodologi penelitian filsafat dengan model penelitian historis – filosofis mengenai tokoh. Metode analisis data menggunakan pendekatan koherensi intern, kesinambungan historis, deskripsi, komparasi, induksi dan deduksi.

Hasil yang dari penelitian ini menunjukkan adalah bahwa Mulyadhi Kartanegara menemukan ketidak objektivan dan kenetralan sains. Hal ini berdasarkan pada kenyataan bahwa seorang ilmuan tidak pernah mampu untuk melepaskan diri dari unsur-unsur alami manusia seperti konstruksi ideologi, budaya dan bahkan agama juga turut mengembangkan bangunan ilmu pengetahuan yang menjadi pondasi peradaban. Mulyadhi Kartanegara mengistilahkannya sebagai naturalisasi ilmu dengan berbagai bentuknya seperti helenisasi ilmu, kristenisasi ilmu, islamisasi ilmu dan westernisasi ilmu. Oleh karena sains tidak objektif, maka ilmu-ilmu yang dianggap subjektif seperti studi metafisika dapat disejajarkan dengan sains.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kesanggupan manusia untuk berfikir merupakan sumber segala kesempurnaan dan puncak kemuliaan serta ketinggian di atas makhluk lain, ini karena manusia memiliki kesadaran tentang hal yang terjadi di luar dirinya, melalui perantaraan panca indra.¹ Persepsi indra kemudian dipahami manusia melalui pikiran. Menurut Ibn Khaldun pikiran memberikan kesanggupan untuk menangkap bayangan berbagai benda yang diterima oleh panca indra.²

Ernest Cassirer dalam karyanya *An Essay on Man* mengatakan, bahwa keunggulan manusia atas yang lain adalah kenyataannya sebagai *Animal Symbolicum*. Manusia sanggup memahami dunia perlambangan dengan cara mengabstraksikan segala sesuatu yang ada di luar dirinya melalui pikirannya. Hasil abstraksi itu dituangkan dalam bentuk simbol-simbol seperti kata, tulisan, gambar, dan sebagainya sehingga manusia dapat berkomunikasi.³ Dengan pikiran, manusia

¹Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, (Cet. 1 Bandung; Mizan, 2002), h. 19.

²Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, diterjemahkan oleh Ahmadi Toha dengan Judul *Muqaddimah*, (Cet. IV, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006), h. 522.

³Fuad Hasan, Kata Pengantar dalam, Conny Semiawan – Th.I Setiawan – Yufiarti, *Panorama Filsafat Islam; Landasan Perkembangan Ilmu Sepanjang Zaman*, (Cet. I; Jakarta: Tersaju, 2005), h. 10.

mampu memahami lingkungannya, dan usaha pemahaman itulah yang menghasilkan ilmu pengetahuan yang dapat diterapkan secara konkrit dalam bentuk teknologi.⁴

Perkembangan peradaban, keunggulan ilmu telah banyak membantu manusia dalam menjalani kehidupan. Ilmu pengetahuan telah menjadikan sejarah hidup manusia menjadi progresif, melaju begitu cepat, dan menghasilkan teknologi canggih, serta peradaban modern dan budaya yang maju.⁵

Manusia, dengan kemampuan ilmunya dapat menciptakan mesin-mesin teknologi informasi, mengenali benda-benda angkasa, menemukan makhluk terkecil yang ada, bahkan menciptakan imitasi organ-organ tubuh yang rusak, serta menciptakan manusia-manusia buatan.⁶ Kesulitan hidup benar-benar teratasi dengan mudah, duniapun terasa begitu sempit akibat perkembangan teknologi informasi yang telah menghilangkan sekat-sekat negara. Kejadian di suatu wilayah dengan mudah dapat diketahui di wilayah yang lain, bahkan dengan ilmunya manusia dapat mengetahui kejadian yang belum terjadi dan yang telah terjadi ribuan tahun yang lalu. Hal ini makin menenggelamkan manusia dalam kesibukan bidangnya sendiri-sendiri. Perkembangan ilmu menuntut untuk memiliki spesifikasi bidang tertentu yang “mutlak” harus dimiliki. Keadaan inilah yang disebut globalisasi yang

⁴Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius; Membumikan Nilai-Nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, (Cet.II; Jakarta; Paramadina, 2000), h. 145.

⁵Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam; Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spritual*, Diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman, dari Judul Asli, *The Encounter Man and Nature*, (Cet. I; Yogyakarta: Ircisod, 2002), h. 28.

⁶Zainal Abidin Bagir, *Bagaimana Mengintegrasikan Ilmu dan Agama?* Dalam Zainal Abidin Bagir – Jarot Wahyudi – Afnan Anshari (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Interpretasi dan Aksi*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2005), h. 26.

menuntut kompetensi, gaya hidup yang serba efisien dan efektif, praktis dan serba instan.⁷

Di sisi lain keadaan ini menyebabkan kecenderungan hidup individualis, kurangnya interaksi secara langsung antara sesama manusia akibat penggunaan teknologi komunikasi yang berlebihan. Selain itu akibat penggunaan mesin-mesin yang menggantikan manusia pun turut mendukung gaya hidup yang individualis.⁸

Secara umum kecenderungan sains yang analitis, menyederhanakan segala persoalan dengan membagi-bagi sampai pada pembagian yang kecil. Realitas manusia yang kompleks disederhanakan, dipecah-pecah dan terkadang dipertentangkan satu sama lain. Manusia tidak lebih seperti benda-benda mati⁹ yang bekerja seperti mesin. Melalui hubungan mekanis tiap-tiap bagian yang terdiri dari blok-blok bangunan dasar materi yaitu atom. Asumsi atomistik kemudian menggeneralkan bagian-bagian kecil itu sebagai keseluruhan.¹⁰

Asumsi pribadi manusia yang mekanis-atomistik dan serba material turut berpengaruh di dalam realitas kehidupan sosial. Kompleksitas kehidupan-kehidupan manusia dipecah menjadi bidang-bidang kecil. Tanpa disadari identitasnya lebur

⁷Iskandar Ali Syahbana, *Pengantar Evolusi; Pembaruan Budi Daya Masyarakat Global*, dalam Sony Yuliar – Joshua D. Barker – Leonie T. – Wiyati – Slamet Santoso (ed.), *Memotret Telematika Indonesia Menyongsong Masyarakat Informasi Nusantara; Sebuah Wacana Sosial Kultural Tentang Teknologi Komunikasi dan Informasi di Indonesia*, (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), h. 31.

⁸Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Sharda da White Head*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 89.

⁹Mulyadhi Kartanegara, kata pengantar dalam, Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna; Antara Filsafat Islam dan Hindu*, diterjemahkan oleh Zubair, dari judul asli, *The Perfect Man; A Comparatif Study In Indian and Iranian Philosophical Toghht*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004), h. iv.

¹⁰Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik.....*, h. 47-49.

dalam pembagian itu, sehingga dituntut masuk pada salah satu bidang secara totalitas. Akibatnya seluruh waktu habis tersita, dan lambat laun terjadi kompetisi antar bidang, bahkan persaingan pada tiap bidang demi mempertahankan diri.¹¹

Dampak sains barat sangat berefek pada kehidupan sosial yang makin mengarah pada kehidupan individual.¹² Manusia tidak lagi peduli dengan sesamanya, persaudaraan semakin menipis, kurangnya solidaritas, kecenderungan hidup hedonis, konsumeris, dan seakan hidup sendiri tidak membutuhkan yang lain. Hal ini membawa pada kehilangan arti hidup.¹³ Dengan keunggulan sainsnya ia tidak lagi peduli dengan lingkungannya, mendominasi kehidupan, sehingga meminggirkan alam yang dipandang sebagai objek dan manusialah yang menjadi subjek. Akibatnya terjadi perusakan lingkungan, ledakan penduduk dan perburuan binatang terus-menerus dianggap sebagai kewajaran.¹⁴ Selain itu peradaban yang lain yang tidak modern dianggap tidak beradab, atau primitif, suku-suku terasing menjadi objek-objek penelitian, binatang-binatang menjadi objek percobaan, lingkungan atau alam

¹¹Iskandar Ali Syahbana, *Pengantar Evolusi.....*, loc. cit., bandingkan dengan Husai Harianto, *Paradigma Holistik.....*, h. 10-11.

¹²Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam; Sebuah Pendekatan Tematis*, diterjemahkan oleh Musa Kasim dan Ari Mulyadhi dari judul asli, *A Brief Introduction Islamic Philosophy*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 2002), h. 63.

¹³Ahmad Mubarak, *Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern*, dalam Ahmad Najib Burhani (Ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah; Renungan Tasawuf Positif*, (Cet. I; Jakarta: Iman dan Hikmah, 2002), h. 168-174.

¹⁴Kazoa Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, diterjemahkan oleh M. Imam Aziz – M. Jadul Maulan, dari judul asli *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hsasn Hanafi's Thought; A critica Reading*, (Cet. VII; Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 24.

natural selalu ditinjau dari aspek ekonomis, dan dalam bidang sosial golongan lain adalah lawan yang harus dijatuhkan.¹⁵

Asumsi subjek-objek benar-benar telah menguasai perkembangan sains. Dalam pandangan ini, objek tidak lebih daripada benda mati yang tidak bernilai apa-apa. Segala sesuatu dapat dijadikan objek pengetahuan dengan cara analisis, melalui penyederhanaan, memecah setiap kompleksitas. Seluruh paradigma awal tentang sesuatu harus dibuang, segala kepercayaan harus didekontruksi, semua mitos harus dihilangkan, setiap yang sakral harus diprofankan, yang telah pasti harus diragukan, dan ideologi apapun harus dicurigai. Bahkan agama sekalipun tidak boleh ikut campur dalam penelitian sains karena sains tidak membutuhkan yang lain kecuali metode dan ketentuannya sendiri.¹⁶ Singkatnya sains menganggap segala sesuatu adalah objek atau benda mati yang bebas nilai, untuk memiliki pengetahuan yang objektif, pengetahuan yang benar tidak menerima kesepakatan begitu saja, seseorang selalu menggunakan kalkulasi seperti kata Laplace, senantiasa skeptis, dekontruksi, sekularisasi dan profanisasi, sehingga sains benar-benar terbebas dari pemihakan emosional atau sains haruslah bebas nilai.¹⁷

Sepintas kelihatan sains seperti pedang bermata dua. Di satu sisi menghasilkan kemajuan peradaban yang amat pesat, namun di sisi lain sains dan

¹⁵Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik.....*, h. 68. Bandingkan dengan Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam.....*, h. 46, lihat juga Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam.....*, h. 3-12.

¹⁶John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama; dari Konflik ke Dialog*, diterjemahkan oleh Fransiskus Borgias, dari judul asli, *Science and Religion; From Conflict to Confersation*, (Cet. I.; Bandung: Mizan, 2004), h. 9.

¹⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.....*, *op.cit.*, h. 37.

teknologi juga memunculkan persoalan etis dan krisis ekologis. Pencemaran lingkungan, aborsi, *eutanasia*, *cloning* dan lain-lain. Adalah turunan teknologi yang lepas dari pertimbangan etis. Ini disebabkan karena sejak awal ilmu pengetahuan mengklaim diri sebagai bebas nilai. Namun karena berbagai dampak dan krisis global yang ditimbulkan, sains yang merupakan ruh kehidupan modern –menjadikan sains sebagai ukuran segala sesuatu– kembali dipertanyakan. Ternyata sains yang “dirasuki” positivisme telah menimbulkan petaka yang amat serius di era modern, yang pada awalnya menjanjikan gelombang optimisme akan keberhasilan manusia untuk mengatasi segala tantangan kehidupan.¹⁸

Sains lebih dipahami sebagai ilmu alam dan bukan ilmu sosial. Pada abad pertengahan masyarakat Barat pernah mengalami traumatisasi oleh kekejaman otoritas gereja, menyebabkan mereka menjadikan sains sebagai alternatif iman baru untuk menggantikan agama sebagai pedoman dalam proses kehidupan. Iklim cultural inilah yang menyebabkan revolusi industri di Inggris pada abad 18, dengan emperisme sebagai basis paradigmanya yang kemudian melahirkan positivisme.¹⁹

Positivisme yang pelopori oleh pemikir Prancis Henry Saint Simon dan Auguste Comte sangat meyakini tiga tahap perkembangan manusia, yaitu tahap teologis, metafisis dan ilmiah. Pada tahap ilmiah, yang dianggap sebagai tahap kedewasaan manusia, karena keyakinannya diwarnai oleh ilmu pengetahuan (*sains*)

¹⁸Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme Ilmu Pengetahuan; dari David Hume sampai Thomas Khun*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2002), h. 40.

¹⁹Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme Ilmu.....*, h. 63. Lihat juga Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Musa Khazim dan Bagir, dari judul asli, *Philosophical Introduction; An Introduction to Content Portray Islamic Philosophy*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2003), h. 12.

dan teknologi. Sebagai sebuah sistem pemikiran, positivisme memiliki lima pilar, logika empirisme, realitas objektif, reduksionisme, determinisme dan asumsi bebas nilai.²⁰

Sosok Mulyadhi yang langka mungkin masih belum terlalu banyak yang tahu. Penulis meminjam asumsi Haidar Baqir yang mengatakan bahwa Mulyadhi adalah sosok yang langka karena betapa cukup banyak orang belajar filsafat, tetapi lebih sedikit orang yang melirik filsafat Islam. Karena mungkin mereka beranggapan bahwa buat apa kita belajar filsafat Abad pertengahan.²¹ Secara umum juga dalam mempelajari filsafat ada yang berkomentar bahwa buat apa *sih* belajar filsafat, belajar filsafat memakan waktu banyak dan menguras energi intelektual,²²

Di Indonesia misalnya, Cak Nur (Prof. Nurcholish Madjid) dikenal sebagai seorang pemikir mumpuni yang juga cukup akrab dengan khazanah filsafat Islam. Akan tetapi, menurut perkiraan Haidar Baqir tidak terlalu salah untuk mengatakan perhatiannya yang terlalu luas dan tuntutan untuk menjadi Guru Bangsa bagi semua orang tak memungkinkannya untuk menjadikan filsafat Islam sebagai satu-satunya pusat perhatiannya. Tidak juga Prof. Komaruddin Hidayat, kolega mudanya di lembaga yang sama, yakni Paramadina. Belakangan kita kenal Prof. Amin Abdullah, sang cendekiawan muda Muhammadiyah, sebagai peminat filsafat, khususnya

²⁰Michael T. Gibbons, kata pengantar, *Tafsir Politik; Telaah Hermeneutis Wacana Sosial-Politik Kontemporer*, diterjemahkan oleh Ali noer Zaman, dari judul asli *Interpreting Politics*, (Cet. I; Yogyakarta: Qalam, 2002), h. IX

²¹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. xi-xii

²²Donny Gahral Adian, *Arus Pemikiran Kontemporer Atheisme: "Positivisme Logis, Neo Marxisme, Post Modernisme, Post Ideologi Syndrom"*, (Cet. I; Yogyakarta: Jalasutra, 2001), h. i

filsafat Islam. Tetap saja, hanya Mulyadhi yang bisa disebut “murid sejati” filsafat Islam di negeri ini.

Kurang lebih lima tahun Mulyadhi digodok di salah satu pusat pemikiran filsafat dunia, Universitas Chicago di Amerika Serikat tak berhenti pada pemikiran para filosof “populer” dalam sejarah Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, dan al-Gazali. Meskipun Mulyadhi juga mengagumi Rumi, Mulyadhi amat bersemangat dalam mempromosikan filosof-filosof Muslim yang tidak sebegitu terkenal para koleganya yang Haidar Baqir sebut di atas. Para filosof yang dimaksud ialah Abu al-Hasan al-Amiri, Abu al-Barakat al-Baghdadi, dan Abu Sulaiman al-Sijistani.²³

Sehingga dapat dikatakan bahwa Mulyadhi merupakan salah seorang di antara sekian banyak pemikir Muslim Indonesia. Melalui karyanya, ia menampilkan keluasan wawasan dan kecanggihan argumentasinya dalam menepis dan menunjukkan ketidakkonsistenan para obyektifis ilmuan Barat, yang sangat diagungkan dalam menjawab tantangan kehidupan di era modern. Menelusuri kehidupan intelektual Mulyadhi sesungguhnya merupakan sebuah penelusuran pengalaman eksperiensial autobiografis.

Inilah hal mendasar yang menjadi alasan dan pendorong untuk menelaah lebih jauh bagaimana kritik pemikiran Mulyadhi terhadap sains positivistik guna mendapatkan asas manfaat dari elaborasi kewacanaannya demi kepentingan teoritis-praksis keummatan.

²³Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h. xi-xii

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini mencoba menganalisis konsep ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara: kritik terhadap sains positivistik. Agar diskursus ini terfokus pada pembahasan yang lebih terarah, intens dan menghindari kekeliruan, maka penulis akan meluruskan permasalahan yang akan menjadi kajian di dalamnya, sebagai berikut:

1. Bagaimana objektivitas sains dalam perkembangan ilmu pengetahuan?
2. Bagaimana konsep ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara serta kritiknya terhadap sains positivistik?

C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Pembahasan

1. Pengertian Judul

Pembahasan ini berjudul konsep ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara: kritik terhadap sains positivistik. Untuk mengarahkan pembahasan dan menghindari kekeliruan dalam memahaminya, maka perlu dikemukakan pengertian kata-kata penting yang dielaborasi jadi judul dalam penelitian ini. Adapun hal yang dimaksud ialah sebagai berikut:

- a. Konsep, ide, pengertian rancangan atau abstraksi dari suatu hal yang nyata atau konkrit.²⁴
- b. Ilmu pengetahuan, gabungan dari berbagai pengetahuan yang disusun secara logis dan bersistem dengan memperhitungkan gejala rasional

²⁴Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Basar*....., h. 456.

kausalistik,²⁵ sehingga pengetahuan ini menempati status ilmiah, yaitu pengetahuan mendalam dan dapat dibuktikan kebenarannya melalui metodologi yang tetap bersandar pada kenyataan. Oleh karena itu ilmu pengetahuan atau pengetahuan ilmiah berbeda dengan pengetahuan sehari-hari, dengan kata lain ilmu pengetahuan adalah padanan dari kata sains²⁶ dalam bahasa Indonesia.

- c. Mulyadhi Kartanegara, Intelektual muda dan Doktor filsafat lulusan Universitas Chicago yang menekuni dan berkonsentrasi pada filsafat Islam. Mengajar mata kuliah di berbagai perguruan tinggi pada program S1 dan pascasarjana antara lain: UIN Syarif Hidayatullah, UIN Sunan Kalijaga, Universitas Indonesia, UGM, ICAS, dan berbagai perguruan tinggi lainnya.²⁷
- d. Kritik, tanggapan atau kupasan yang disertai dengan uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya.²⁸
- e. Sains, pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik yang diperoleh melalui observasi, penelitian dan uji coba yang mengarah pada penentuan sifat dasar sesuatu yang sedang diselidiki.²⁹

²⁵*Ibid.*, h. 324.

²⁶Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme Ilmu*....., h. 3-21.

²⁷Mulyadhi Kartanegar, *Menembus Batas Waktu*....., h. IX.

²⁸Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Basar*....., h. 742.

²⁹Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Basar*....., h. 1202.

- f. Positivistik, merupakan istilah umum untuk posisi filsafat yang menekankan aspek faktual pengetahuan ilmiah dan berupaya menjabarkan pernyataan-pernyataan faktual tersebut pada suatu landasan pencerapan (sensasi). Atau dengan kata lain positivisme merupakan suatu aliran filsafat yang menyatakan bahwa ilmu-ilmu alam (empiris) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang benar dan menolak nilai kognitif dari studi metafisis.³⁰

Berdasarkan pengertian dari definisi tersebut, secara operasional kajian ini dapat dipahami; gagasan ilmu pengetahuan yang termuat dalam pemikiran, Mulyadhi Kartanegara, dalam rangka menyorot “bangunan Sains” positivistik yang bebas nilai.

2. Ruang Lingkup Pembahasan

Penelitian ini dititikberatkan pada kajian tentang latar belakang pemikiran Mulyadhi Kartanegara, hal ini erat kaitannya dengan riwayat hidup, karya-karya, dan buah pemikiran Mulyadhi Kartanegara itu sendiri. Selain itu adalah Paradigma Naturalitas Mulyadhi Kartanegara, dan dalam kajian tema ini penulis akan menguraikan telaah kritis terhadap sains positivistik dengan membatasi diri pada aspek objektivitas ilmu atau asumsi bebas nilai.

³⁰Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Cet. III; Jakarta: Gramedia, 2002), h. 858.

D. Tinjauan Pustaka

Sejauh pengamatan penulis belum ditemukan kajian terhadap pemikiran Mulyadhi Kartanegara. Namun diskursus ini pada dasarnya adalah salah satu bentuk perbandingan terhadap paradigma positivisme yang diklaim bebas nilai yang menghegemoni kehidupan dan sains modern, dimana paradigma ini menimbulkan masalah yang telah dipaparkan sebelumnya. Asumsi objektif misalnya telah menyebabkan adanya garis pemisah antara dunia objektif dan subjektif yang mengetahui dan disebut sebagai realism naif. Pemahaman ini tidak menyebabkan manusia tidak berhasrat pada dunia, pasif, tidak lebih seperti robot yang tak berperasaan dan mengabaikan nilai. Manusia adalah makhluk alingklungan, bukan sebagai substansi berfikir, yang membuatnya tidak lagi kritis, dan mulai dimanfaatkan untuk meraih kepentingan-kepentingan tertentu.³¹

Keadaan ini menyebabkan lahirnya gagasan-gagasan baru yang mengkritik akan objektivitas atau asumsi bebas nilai dari sains, yang tertuang dalam ratusan buku baik dari pemikir teori kritis, postmodernisme, positivis dan sebagainya. Diantara yang dapat ditemukan di sini antara lain; buku yang ditulis oleh Donny Gahral Adian *Menyoal Objektifisme Ilmu pengetahuan: Dari David Hume Sampai Thomas Khun*, (Jakarta: Teraju, 2002). Buku tersebut memberikan gambaran peta aliran filsafat ilmu pengetahuan, sambil berusaha menelaah perdebatan antar aliran ilmu pengetahuan antar positivisme dan para pengkritiknya seperti aliran; anti realisme, postpositivisme, teori kritis dan konstruktivisme. Meskipun demikian,

³¹Ibrahim Ali Fauzi, *Jurgen Hubermas.....*, h. 48. Bandingkan dengan Donny Gahral Adian, *Marthin Heidegger*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2003), h. 90.

penulis buku ini tetap menganggap ilmu pengetahuan adalah netral, walaupun disertai implikasi-implikasinya secara kritis.³²

Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam, (Bandung: Mizan 2003). Buku ini adalah hasil-hasil kuliah yang ia sampaikan Mulyadhi di pasca sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini membahas masalah Epistemologi yang pernah dipopulerkan oleh filosof Muslim seperti; sumber-sumber ilmu, ontologi ilmu, metode-metode ilmiah, mistisisme, dan pembahasan tentang seputar ilmu pengetahuan.

Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam, (Bandung: Mizan 2002). Buku ini lebih bersifat biografi intelektual dengan metode penulisan reflektif. Buku ini berisi perjalanan intelektual Mulyadhi yang dapat dikategorikan menjadi dua bagian yaitu: *pertama*, pencarian yang memuat perjalanan intelektual mengenai filsafat, teologi, dan tasawuf yang dilakoni oleh Mulyadhi. *Kedua*, rekonstruksi, yaitu pendapat-pendapat pribadi yang disusun setelah melakukan pencarian intelektual mengenai Epistemologi, Ilmu Pengetahuan, Etika, Metafisika, Kritik terhadap Materialisme.

Akhyar Yusuf Lubis juga menulis buku; *Dekonstruksi Epistemologi Modern: dari Postmodernisme, Teori Kritis, Poskolonial, hingga Cultural Studies*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006). Akhyar memaparkan hegemoni tradisi positivisme, kemudian memetakan analisis kritis terhadapnya dengan mencoba meruntuhkan paradigma positivisme melalui teori-teori baru seperti postmodernisme, teori kritis,

³²Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan.....*, h. 192.

poskolonialisme dan cultural studies, yang kesemuanya mengklaim bahwa sains bukanlah tanpa pamrih, tetapi sarat kepentingan (nilai).³³ Namun demikian analisis buku ini terlalu didominasi oleh teori kritis (Mazhab Frankfurt) terutama seorang tokoh Jurgen Habermas. Selain itu buku ini lebih memasuki kajian ilmu-ilmu sosial budaya.

Husein Herianto, *Paradigma Holistik*. Buku ini menjelaskan bahwa untuk itu, filsafat harus melakukan dialog yang intensif dengan ranah-ranah peradaban manusia lain, seperti agama, sains, kebudayaan, moral, dan kehidupan nyata dengan berbagai problemnya. Filsafat hendaknya dapat membantu kita agar dapat menjalani kehidupan lebih berkualitas dan lebih bermakna, sesuai dengan kemuliaan kita sebagai manusia, makhluk pilihan Tuhan.

Karya-karya yang patut dikemukakan di sini adalah karya monumental dari Thomas Kuhn lewat bukunya: *The Struktur of Scientific Revolution* yang diterjemahkan oleh Tjun Sujarman; *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Cet. IV; Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002). Kuhn mengatakan bahwa riset sains selalu didasarkan atas paradigma bersama dalam praktek ilmiah oleh masyarakat sains, sebagai atas nilai untuk mendapatkan sains yang normal. Tetapi kemudian terdapat *anomaly* yang menyimpang dari harapan,³⁴ sehingga timbullah krisis yang menyebabkan transisi paradigma, dan lahirlah revolusi sains yang mengarah pada kemajuan. Apa yang dipaparkan oleh Kuhn menurut penulis tentang krisis paradigma

³³Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Modern*....., h. X

³⁴Thomas Kuhn, *Peran Paradigma Dalam*....., h. 53.

dan *anomaly* dalam buku ini memunculkan asumsi adanya patahan paradigma atau periode ketidakpastian yang disebut juga kebetulan.

Tidak ketinggalan pula Abraham Maslow pelopor psikologi *humanistic*, menulis buku; *Psikologi Sains: Tinjauan Kritis Terhadap Psikologi Ilmuwan dan ilmu pengetahuan Modern*, yang diterjemahkan oleh Hani'ah dari judul asli *The Psychology of Science*, (Jakarta: Teraju, 2004). Menurut Maslow sains telah gagal memahami manusia secara utuh, karena memperlakukannya secara impersonal, dengan meniru tradisi ilmu pengetahuan alam, yang menganggapnya sebagai benda fisik tak bernyawa,³⁵ demi alasan objektivitas. Tidak semestinya sains menyangkal realita lain yang dialami manusia meskipun bersifat emosional dan penuh dengan pemihakan, seperti; cinta, pengalaman transenden, keindahan, dan sebagainya. Karena pada dasarnya seluruh upayah sains dihasilkan penyeleksian, pilihan, dan pemihakan yang berurusan dengan kebenaran (nilai).³⁶

Muhammad Nur, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan Dalam Meretas Dikotomi Ilmu*, (Tesis program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar 2009). Penelitian ini membahas pandangan Islam tentang ilmu pengetahuan, sebab terjadi dikotomi ilmu, dualisme pendidikan dan kemunduran pendidikan Islam, metode Islamisasi ilmu pengetahuan dan sejauhmana pendidikan Islam melakukan pola pembaruan pendidikan Islam. Islamisasi dan pembaruan dalam pendidikan harus menjadi

³⁵Abraham Maslow, *Psikologi Sains; Tinjauan Kritis Terhadap Psikologi Ilmuwan dan Ilmu Pengetahuan Modern*, diterjemahkan oleh Hani'ah dari judul asli, *The Psychology of Science*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004), h. 147.

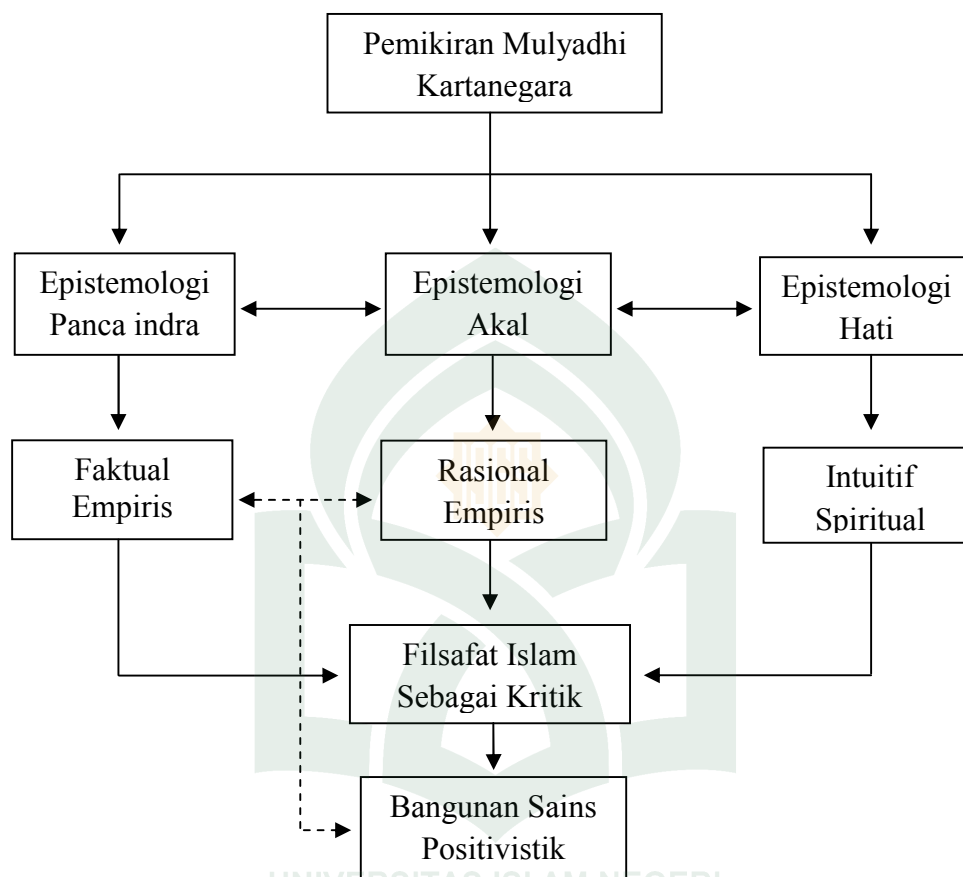
³⁶*Ibid.*, h. 169-175.

persoalan pokok karena masih menjadi perbincangan dalam dimensi pendidikan terutama ketika berbicara tentang pendidikan Islam, tujuannya adalah memberikan sebuah pemahaman ide, pikiran yang menempatkan Islam sebagai solusi dikotomi pendidikan yang sampai sekarang belum mencapai titik terang.

Demi berbagai karya tersebut, dan sepanjang penelusuran penulis terhadap studi ilmiah akademik – skripsi, tesis, disertasi – belum ada yang membahas tentang gugatan terhadap sains positivistik melalui analisis Naturalisasi ilmu dari perkembangan peradaban mulai dari Yunani hingga sekarang. Mulyadhi Kartanegara lah yang dengan tegas menolak doktrin positivisme seperti; objektivitas, bebas nilai, determinisme, empirisme absolute, dan lain-lain, yang menjadi landasan dari pengembangan modern.

Diskursus ini mencoba memaparkan kritikan terhadap sains positivistik, dengan menganalisis konsep ilmu pengetahuan menurut Mulyadhi Kartanegara, yaitu Naturalisasi ilmu menjadi landasan kritiknya, yang kemudian akan berimplikasi pada pengembangan pemikirannya yang lain, sebagai salah satu solusi untuk menjawab problem dehumanisasi. Inilah yang menjadi perbedaan dengan kajian-kajian sebelumnya meskipun tidak menafikannya.

E. Kerangka Pikir



F. Metode Penelitian

Sebuah karya ilmiah tentunya tidak akan lepas dari kerangka dan landasan ilmiah pula, salah satu kriterianya adalah metodologi. Dalam karya ini metodologi yang digunakan adalah:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif³⁷ yang bercorak deskriptif.³⁸ Jenis penelitian ini bertujuan untuk memberi gambaran yang eksploratif terkait dengan konsep ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara serta kritiknya terhadap sains positivistik yang cenderung bebas nilai.

2. Metode Pendekatan

Penelitian ini difokuskan pada pandangan ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara. Maka penelitian yang akan dilakukan, menggunakan metodologi penelitian filsafat dengan model penelitian historis faktual mengenai tokoh, dengan cara menganalisis pemikiran ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara dalam menyoroti bangunan sains, untuk menunjukkan sains yang mengalami proses Naturalisasi, sehingga bagaimanapun sains tidaklah objektif dan tidak bebas nilai.

³⁷Penelitian kualitatif adalah proses pencarian data untuk memahami masalah secara menyeluruh (*holistik*), dibentuk oleh kata-kata, dan diperoleh dari situasi yang alamiah. Salah satu cirinya adalah deskriptif. Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Cet. XVII; Jakarta: Remaja Rosdakarya, 2002 M), h. 4-8. Bandingkan Maman, *et al.*, eds., *Metodologi Penelitian Agama: Teori dan Praktik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006 M), h. 70-85.

³⁸Deskriptif adalah suatu penelitian yang bertujuan menggambarkan suatu fakta secara sistematis, faktual, ilmiah, analisis, dan akurat. Lihat Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1985 M), h. 19. Bandingkan Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian* (Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2001 M), h. 44.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam upaya pengumpulan data penulis menggunakan kajian kepustakaan (*library research*), yaitu dengan mencari sebanyak mungkin dan melakukan studi terhadap data-data tertulis yang terkait dengan pembahasan topik berupa data primer dan data sekunder.

Data primer, yaitu data-data yang diperoleh melalui karya Mulyadhi Kartanegara sendiri antara lain: *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam, Manyibak Tirai Kejahilan, Pengantar Epistemologi Islam, Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik. Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik, Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam, Mengislamkan Nalar; Sebuah Responsterhadap Modernitas, dan Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam.*

Data sekunder, yaitu data-data yang diperoleh dari buku-buku lain sebagai sumber penopang dalam memperluas kajian, yakni literatur-literatur dalam berbagai maca corak pemikiran dalam bidang sains, serta tulisan artikel, majalah.

4. Metode Pengolahan Data dan Analisis data

Dalam menelaah objek-objek penelitian, penulis menggunakan unsur-unsur metode penilaian filsafat yaitu koherensi intern, kesinambungan historis dan deskripsi, komparasi, induksi, dan deduksi.³⁹ Dalam melakukan penelitian ini langkah-langkah yang akan dilakukan adalah sebagai berikut:

³⁹Anton Baker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Cet.XIII; Jogjakarta: Kanusius, 1990), h. 45-54 dan 64-65. Bandingkan dengan Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Cet.III; Jakarta, Rajawali Pers, 2002),

- a. Menelusuri secara sistematis berkesinambungan latar belakang kehidupan Mulyadhi Kartanegara, riwayat intelektualitas dan pendidikan, peristiwa-peristiwa yang dialaminya, serta tokoh-tokoh yang banyak mewarnai pikirannya, yang menyebabkan Mulyadi Kartanegara menggagas wacana Naturalisasi ilmu.
- b. Mendeskripsikan perkembangan sains dan implikasinya dalam dunia modern pada dunia kehidupan manusia, hingga menimbulkan berbagai kritik yang melahirkan aliran-aliran baru dalam filsafat ilmu pengetahuan khususnya pandangan mengenai sains.
- c. Mengelaborasi pemikiran Mulyadhi Kartanegara dari data-data yang bersifat umum kemudian menetapkan inti pemikirannya mengenai ilmu pengetahuan. Setelah itu dilanjutkan dengan menguraikannya dalam beberapa topik yang meliputi epistemologi, masalah obyektifitas, Naturalisasi ilmu untuk menarik kesimpulan umum. Data-data tersebut sebelumnya dibandingkan dengan data-data lain kemudian diuraikan secara logis sistematis.

G. Tinjauan dan Kegunaan

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan sebelumnya maka tujuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Untuk Mengetahui status dan keobjektifan sains dalam perkembangan ilmu pengetahuan yang cenderung bebas nilai.

- b. Untuk mengetahui bagaimana konsep ilmu pengetahuan Mulyadhi Kartanegara serta hubungannya dengan sains dalam wacana naturalitas.

2. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian mencakup dua hal :

- a. Kegunaan Ilmiah, untuk membantu pengembangan wawasan ilmu teoritis akademik, terlebih implikasinya studi kefilsafatan.
- b. Kegunaan Kultural, bertolak dari keniscayaan bahwa pemikiran itu senantiasa berkembang dan mengalami perubahan yang dinamis progresif. Mengkaji pemikiran Mulyadhi Kartanegara akan memberi angin segar baru di tengah krisis dehumanisasi yang ditimbulkan sains dan budaya modern Barat.

H. *Garis-garis Besar Isi Tesis*

Untuk mendapatkan gambaran umum tentang muatan dari tesis ini, penulis akan mengemukakan sistematika pembahasan yang mengacu pada pokok permasalahan, sebagai berikut:

Bab I, adalah pendahuluan yang memberikan penjelasan tentang dorongan penulis untuk meneliti persoalan di atas. Bab ini berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, pengertian judul, metodologi penelitian, tinjauan pustaka, kerangka pikir, tujuan dan kegunaan penelitian yang di akhiri dengan garis-garis besar isi tesis.

Bab II, merupakan pembahasan tentang figur Mulyadhi Kartanegara, yang meliputi riwayat hidup dan pendidikan, karya-karyanya, dan tokoh-tokoh yang mempengaruhi perkembangan pemikirannya.

Kemudian bab III, menjelaskan mengenai diskusi seputar sains dan ilmu pengetahuan beserta permasalahannya yang akan difokuskan pada sejarah perkembangan sains beserta implikasinya pada dunia modern, kontroversi paradigma sains, dan gugatan terhadap sains beberapa aliran pemikiran.

Sedangkan bab IV, yang merupakan inti pembahasan membedah pemikiran Mulyadhi Kartanegara, mengenai: teori-teori pengetahuan, objektivitas sains dan kritik terhadap sains positivistik, diakhiri dengan telaah kritis terhadap pemikiran Mulyadhi Kartanegara.

Kemudian bab V, yaitu penutup berisi kesimpulan dan implikasi penelitian sebagai rekomendasi yang lahir dari uraian-uraian yang telah dikemukakan sebelumnya.

BAB II

LATAR BELAKANG KEHIDUPAN MULYADHI KARTANEGARA

A. Riwayat Hidup Mulyadhi Kartanegara

Memahami peta pemikiran seorang tokoh tentu tidak bisa mengabaikan latar sosial dan nuansa kultural tempat orang tersebut beraktivitas serta mengapresiasi ide-idenya. Haidar Baqir dalam buku *Menembus Batas Waktu* menulis tentang sosok Mulyadhi bahwa, mungkin belum terlalu banyak yang tahu bahwa Mulyadhi sebenarnya orang langka. Ada cukup banyak orang belajar filsafat, tetapi lebih sedikit orang yang melirik filsafat Islam. (Buat apa belajar filsafat Abad pertengahan)? lebih sedikit lagi yang mau belajar disiplin kering nan “kuno” ini secara tekun dan akademis demikian jauh sehingga menghabiskan waktu studi sejak S-1 hingga mencapai gelar doktor. Kalau mau terus terang, barangkali Mulyadhi adalah satu-satunya.

Kita mengenal Cak Nur (Prof. Nurcholish Madjid) sebagai seorang pemikir mumpuni yang juga cukup akrab dengan khazanah filsafat Islam. Akan tetapi, menurut perkiraan Haidar Baqir tidak terlalu salah untuk mengatakan perhatiannya yang terlalu luas dan tuntutan untuk menjadi Guru Bangsa bagi semua orang tak memungkinkannya untuk menjadikan filsafat Islam sebagai satu-satunya pusat perhatiannya. Tidak juga Prof. Komaruddin Hidayat, kolega mudanya di lembaga yang sama, Paramadina. Belakangan kita kenal Prof. Amin Abdullah, sang cendekiawan muda Muhammadiyah, sebagai peminat filsafat, khususnya filsafat

Islam. Tetap saja, hanya Mulyadhi yang bisa disebut “murid sejati” filsafat Islam di negeri ini.

Bukan saja Mulyadhi mendedikasikan karier-intelektualnya ke bidang yang satu ini, dia pun begitu bersemangat sehingga jika hidup di lingkaran akademisi Barat dia berpeluang besar untuk dijuluki sebagai “sang antusias”. Ini sebenarnya bukan julukan yang merdu didengar telinga. Akan tetapi, melihat kengototan dan kepolosannya, Haidar Baqir yakin Mulyadhi akan membuat kecele para “objektivis” itu dengan tidak hanya konsistensi menapaki karier di bidang ini, tetapi bahkan dengan keyakinan yang menggebu bahwa filsafat Islam adalah alternatif solusi bagi kebuntuan berbagai paham modern yang umumnya bersumber dari materialisme.

Lebih dari semua itu, Mulyadhi yang lima tahun digodok di salah satu pusat pemikiran filsafat dunia, Universitas Chicago di Amerika Serikat tak berhenti pada pemikiran para filosof “populer” dalam sejarah Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, dan sebagainya. Meskipun juga mengagumi Rumi, dia amat bersemangat dalam mempromosikan filosof-filosof Muslim yang betapa pun tidak kalah canggih di lingkungan intelektual umum tak sebegitu terkenal para koleganya yang Haidar Baqir sebut di atas. Para filosof yang dimaksud ialah Abu al-Hasan al-Amiri, Abu al-Barakat al-Baghdadi, dan Abu Sulaiman al-Sijistani.¹

Bekaitan dengan hal tersebut di atas maka tidaklah heran kalau Haidar Bagir menyebut sosok Mulyadhi Kartanegara sebagai “panorama filsafat Islam”. Dengan kengototannya Mulyadhi begitu yakin bahwa filsafat merupakan solusi bagi

¹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. xi-xii

kebuntuan berbagai paham modern. Dalam memperkenalkan pemikirannya, Mulyadhi sering mengangkat tema-tema epistemologi, sains Islam, mistisisme, sikap kritis terhadap sains Barat dan banyak memperkenalkan pemikiran dari para ilmuwan muslim klasik.²

Mulyadhi merupakan salah seorang diantara sekian banyak pemikir muslim Indonesia. Melalui karyanya, ia menampilkan keluasan wawasan dan kecanggihan argumentasinya dalam menepis dan menunjukkan ketidak konsistenan para objektif sains Barat, yang sangat diagung-agungkan dalam menjawab tantangan kehidupan di era modern. Menelusuri kehidupan intelektual Mulyadhi sesungguhnya merupakan sebuah penelusuran pengalaman eksperensial autobiografis. Dalam masa-masa pencarian dan pengembangan pemikiran Mulyadhi tidaklah menempuh jalan yang mulus. Bahkan jalannya begitu terjal dan bergelombang sehingga mampu menggoncang intelektualitasnya serta menggoyang imannya. Ia pernah benar-benar menjadi skeptis hingga tidak tahu lagi apakah Tuhan benar-benar ada atau tidak ada. Namun, kegelisahan yang dialami Mulyadhi hingga ia menyaksikan dalam bentuk mimpi-mimpi mistis membuatnya seringkali merenung. Dalam Tulisannya Mulyadhi menuliskan:

Keraguan eksistensial seperti itu ternyata lama-kelamaan menimbulkan kegelisahan yang mendalam dalam hatiku, suatu kegelisahan yang sering sekali muncul dalam bentuk mimpi-mimpi “mistik, pernah dalam sebuah mimpi itu aku melihat sebuah bintang yang cukup terang tepat di atasku, dan ketika kulihat ke bawah, ternyata di sana kulihat berlapis-lapis awan lengkap

²Untuk pembahasan lebih lanjut bisa dilihat dalam berbagai karya Mulyadhi Kartanegara seperti *Mozaik Khazanah Islam; Bunga Rampai dari Chicago*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2000), *seni mengukir kata; kiat-kiat menulis efektif-kreatif*, (Cet. I; Bandung: MLC, 2005). Dan diberbagai tulisan Mulyadhi yang lain.

dengan hujan yang tercurah dari salah satu gumpalan awan namun begitu aku menyadari ketinggianku timbullah rasa takut, jangan di dunia sana orang menemukanku tak bernyawa. Maka, ketika itu juga aku juga memohon kepada Tuhan agar aku dikembalikan ketubuhku, memang aneh dalam kehidupan sadar aku begitu ragu terhadap keberadaan Tuhan, namun dalam ketidak sadaran (mimpi), aku begitu percaya akan adanya Tuhan sehingga meminta pertolongan-Nya.

Yang lebih menyeramkan bahkan menyakitkan secara fisik adalah apabila aku telah bermimpi kejatuhan benda seperti batu, kira-kira sebesar telur, ke atas perutku lalu masuk ke dalamnya dan “mengobok-obok” isinya, sakinya tak tertahankan! Inipun terjadi berulang-ulang sehingga membuat pertahanan mentalku semakin rapuh. Pengalaman-pengalaman traumatis seperti itu telah membuatku berkali-kali merenung apa yang telah menyebabkannya? Lama kelamaan aku menduga bahwa penyebabnya adalah karena aku “berfilsafat”. Oleh karena itu aku mulai mundur dari membaca buku-buku filsafat liberal.³

Hal inilah yang menyebabkan Mulyadhi berpaling ke arah filsafat religius, sehingga mulai mengenal filosof Muslim. Pengenalannya yang mendalam terhadap para filosof Muslim, menyebabkan ia mampu mensintesiskan berbagai aliran pemikiran dalam filsafat Islam. Bahkan ia juga memberikan reaksi, komentar, dan respon terhadap gagasan filosof Muslim tersebut, Ibn Sina misalnya, serta merumuskan sendiri pandangan pribadi seputar isu-isu dalam filsafat Islam. Ketajaman analisisnya ditunjang pula dengan kemampuan menulis dengan terpupuk mulai dari muda hingga sekarang.

Mulyadhi Kartanegara lahir pada tanggal 11 juni 1959 di kampung dukuh kecamatan Lego sebelah selatan kota Tangerang Ayahnya bernama R. H. Supriyadi

³Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 10-11.

dan Ibunya bernama Hj. Ety Suhaety,⁴ mereka tinggal dalam sebuah keluarga komunitas santri yang menganut aliran *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* dan merupakan anutan orang-orang di daerah tersebut sebagai sebuah aliran yang diyakini satu-satunya benar. Masa kecil Mulyadhi dilalui sebagaimana umumnya, tidak banyak yang istimewa yang dapat mendukung perkembangan intelektualnya. Setelah tamat dari SDN Legok tahun 1971 atas anjuran ibunya Mulyadhi melanjutkan pendidikannya di PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) yang berarti dia harus pindah dari kampungnya. Namun dia sarankan untuk berhati-hati karena guru PGA adalah kebanyakan Muhammadiyah, sebuah istilah yang saat itu mengandung kesan negatif karena bertentangan aliran yang mereka anut.⁵

Sewaktu masih berusia masa sekolah dasar Mulyadhi telah diajari dua puluh sifat-sifat Tuhan yang wajib diketahui oleh setiap Muslim, walaupun tanpa mempermasalahkan apakah sifat-sifat Tuhan ini berkaitan dengan masalah teologis, yaitu pembuktian akan adanya Tuhan. Misalnya dikatakan bahwa tidak mungkin ada meja tanpa pembuatnya, sehingga adanya alam menunjukkan adanya sang pencipta.⁶ Buah pelajaran yang nantinya menjadi awal keraguan bagi sosok Mulyadhi, sebagai seorang skeptis di awal masa pencarian intelektualnya. Selama kurang lebih empat tahun di PGAN Tangerang tidak banyak perubahan yang dialami Mulyadhi bagi pengembangan intelektualnya.

⁴Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khasanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2000), h. 205.

⁵Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2003). h. xvi.

⁶Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu....., op. cit.*, h. 4.

Selanjutnya Mulyadhi pindah sekolah persiapan (SP) IAIN (Institut Agama Islam Negeri) atas izin ayahnya. Selama dua tahun di SP IAIN Mulyadhi mengalami perkembangan yang cukup berarti berkat ketekunan membaca. Saat itu walaupun belum punya pemahaman tentang tasawuf kecuali konotasi negatif, karya Buya Hamka *Tasawuf Modern* pun tidak luput dari sasaran bacaannya. Pada masa itu pula kemampuan menulisnya terasah dengan baik. Hal ini terlihat dari karya tulisnya sebagai tugas akhir kelulusan tahun 1977. Di usia yang masih sangat muda (18 tahun) karya tulisnya yang berjudul *Menuju Jalan Kehidupan* adalah termasuk karya tulis yang terbaik, hal ini terbukti dengan permintaan seorang mahasiswa Fakultas Tarbiyah untuk menjadikannya risalah sarjana muda yang tentu saja ditolak oleh Mulyadhi.⁷

Pada tahun 1978, Mulyadhi melanjutkan studinya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada Fakultas Ushuluddin. Di sinilah Mulyadhi merasa mulai mengalami perkembangan karir intelektual. Salah satu mata kuliah yang benar-benar menarik minat Mulyadhi sebelum filsafat adalah ilmu kalam. Di sini pula ia mulai berkenalan dengan buku Teologi Islam Karya Harun Nasution. Berkat buku ini Mulyadhi mulai mengerti apa yang disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* atau sunni, yang merupakan salah satu aliran teologis yang dikembangkan oleh teolog-teolog Muslim.

Dengan mempelajari teologi Islam Mulyadhi mulai mengalami perubahan pemikiran. Ia tidak lagi fanatik dengan aliran sunni seperti yang dianut sebelumnya,

⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 169

malah ia lebih cenderung kepada aliran yang menjadi lawannya yaitu Mu'tazilah. Di sinilah Mulyadhi mulai mengerti kegelisahan kiainya sewaktu minta izin untuk belajar di IAIN. Pada saat itu ia telah berubah menjadi seorang rasionalis yang senantiasa mengukur kebenaran ajaran agama dengan akal pikiran. Setelah berapa lama Mulyadhi mempelajari teologi Islam kecenderungan rasional Mulyadhi bertambah kuat. Inilah yang menyebabkan ketidak-puasan Mulyadhi terhadap teologi, karena betapapun rasionalnya akal manusia pada akhirnya harus tunduk pada otoritas kitab suci dan dogma agama. Rasa tidak puas itu kemudian mendorong Mulyadhi untuk beralih kepada pemikiran filsafat liberal. Mulailah ia mengkonsumsi buku-buku yang dikarang oleh pemikir-pemikir liberal Barat bahkan yang ateis sekalipun, seperti; Karl Marx, Nietzsche, Feurbach, dan Freud.⁸

Sehingga lambat laun kecenderungan rasional Mulyadhi membawanya pada posisi seorang skeptis hingga ajaran-ajaran fundamental agama pun ingin dirasionalisasikannya. Tetapi sayangnya bukti klasik tentang adanya Tuhan dengan menganalogikan alam dan Tuhan dengan kursi dan pembuatnya tidak dapat meyakinkannya lagi. Bahkan ia tidak tahu lagi apakah Tuhan betul-betul ada atau tidak. Keraguan eksistensial yang dialami Mulyadhi ternyata menimbulkan bekas yang begitu dalam, hingga kegelisahan itu muncul dalam bentuk mimpi-mimpi mistik yang terjadi berulang-ulang dan membuat mentalnya semakin rapuh. Pengalaman traumatis ini menggiring Mulyadhi mencari ketentraman pada pemikir-pemikir yang lebih religius seperti Muhammad Iqbal, Maulana Jalaluddin Rumi dan

⁸Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2002). h. 7-9.

Henry Bergson.⁹ Latar belakang inilah yang membuat Mulyadhi menulis risalah sarjana mudanya untuk memperoleh gelar BA dengan judul *Orientasi Filsafat Bergson*.¹⁰ Sedangkan perkenalannya dengan Rumi mendorongnya untuk dijadikan sebagai tokoh utama tulisan ilmiahnya yang lain dalam bentuk skripsi, untuk memperoleh gelar sarjana lengkap (Drs.) yang berjudul *Berlian Dari Negeri Rum*.¹¹

Walaupun judul skripsinya sangat imaginatif, dan tidak mencerminkan judul dari tulisan ilmiah namun hal ini merupakan bentuk perlawanan Mulyadhi pada tradisi judul-judul tulisan ilmiah. Baginya judul-judul konvensional itu begitu kering dan gersang. Inilah yang menginspirasi untuk membuat judul yang lebih elegan dan indah seperti kebiasaannya dalam menulis puisi. Selain itu ia menulis pendahuluan dalam skripsi tersebut dalam satu kesatuan yang utuh tanpa pemilahan dalam sub-sub judul seperti latar belakang, pendekatan, metode dan sebagainya meski tetap terkandung di dalamnya. Berkat kegigihannya, pembaharuan terhadap tulisan ilmiah tersebut tetap dipertahankan sampai ujian munaqasyah berakhir.¹²

Setelah menyelesaikan studinya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Mulyadhi mendapat tugas dari departemen agama untuk melanjutkan studi di luar negeri pada tahun 1986 dengan beasiswa dari *Ford Foudation* untuk *english International Course* di Davis California dan *Fulbright Foundation/Scholarship*

⁹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... ibid.*, h.11.

¹⁰Mulyadhi Kartanegara *Seni Mengukir Kata: Kiat-Kiat Menulis Efektif-Kreatif*, (Cet. I; Bandung: MLC, 2005), h.216-218.

¹¹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h. 12.

¹²Mulyadhi Kartanegara, *Seni Mengukir Kata.... op. cit.*, h.218. Lihat juga, Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h. 224-226.

untuk program master di University of Chicago, USA. Gelar master berhasil diraih pada tahun 1989 dengan tesis *The Mystical Reflection of Rumi*. Di sini Mulyadhi betul-betul merasakan tingkat intensitas riset yang sangat tinggi dan telah menghasilkan *Noble Prize* khususnya di bidang astro fisika dan ekonomi yang hanya bisa disaingi Harvard University.

Perkembangan tingkat intelektual yang begitu tinggi dirasakan Mulyadhi ini pulalah yang memberinya kesan, penghargaan akan tulisan-tulisan akademis konvensional seperti tesis tidak begitu tinggi jika dibandingkan di Indonesia. Pertimbangan-pertimbangan ini yang membuat Mulyadhi memutuskan untuk menulis kembali tentang Rumi karena risetnya tidak dimulai dari awal lagi namun hanya pengembangan dari skripsi yang pernah ditulisnya.¹³

Kemudian pada Tahun 1996 Mulyadhi meraih gelar doktor filsafat dengan disertasi berbahasa Arab *Mukhtasar Siwan al-Hikmah*, berisi sekitar seribu kata mutiara dari 60 filosof Yunani dan 13 filosof Muslim. Karya Mulyadhi ini sesungguhnya tidak tergolong sepenuhnya pada bidang filsafat, tetapi tidak juga tergolong masuk dalam kategori sastra Arab (filologi) sepenuhnya. Ia hasil editing dari manuskrip Umar Ibn Shahlan al-Sawi. Walaupun agak pragmatis karya Mulyadhi ini, tetapi lebih merupakan kompromi *perfeksionisme* dengan mengorbankan keterlibatan eksistensial seorang Mulyadhi yang menjadi idealisme filosofisnya.

¹³Mulyadhi Kartanegara, *Seni Mengukir Kata.... op. cit.*, h. 231-234.

Pragmatisme-intelektual tersebut terpaksa dijalani sebab pada awalnya Mulyadhi ingin menulis tentang Iqbal tetapi sayangnya tulisan tentang Iqbal di Universitas Chicago sudah terdapat kurang lebih seribu katalog. Kemudian ia mencoba memeras pikiran untuk mencari tema lain, dan menghasilkan tiga tema yaitu; teori atom Asy'ari, kritik Suhrawardi atas logika Aristotelian, dan jawaban Mulla Shadra terhadap kritik Kant. Namun keinginan itu terpaksa diurungkan dengan alasan wafatnya prof. Fazlur Rahman yang sangat potensial untuk menjadi pembimbingnya, di samping waktu yang tersedia untuk beasiswanya sudah sangat mendesak, ditambah lagi dengan kultur Universitas Chicago yang kurang memperhatikan karya-karya akademis.

Dari beberapa pertimbangan tersebut ia kemudian mengurungkan niatnya dan menerima tawaran Prof. Wadad al-Qadhi untuk mengedit *Mukhtasar Siwan al-Hikmah*¹⁴ karena menurut Prof. Al-Qadhi disertasi lebih seperti “SIM” bagi pengemudi mobil. Jadi Disertasi bukanlah akhir tetapi justru awal karir seorang intelektual, sebagaimana SIM adalah awal karir seorang sopir. Awal karir seorang cendekiawan justru dimulai setelah meraih gelar doktor dengan menyelesaikan disertasinya. Dengan demikian dalam suasana tertentu pengorbanan seperti ini tentu diperlukan demi penyelamatan karir.

¹⁴Mulyadhi Kartanegara, *Seni Mengukir Kata: Kiat-Kiat Menulis Efektif-Kreatif*, (Cet. I; Bandung: MLC, 2005), h. 237-243.

B. Karya-karya Mulyadhi Kartanegara

Pada tahun 1984 Mulyadhi Kartanegara berhasil menyelesaikan gelar sarjana lengkapnya (S.1) dengan karya imiah (Skripsi) dengan judul “*Berlian dari Negeri Rum*”, karya ini kemudian diterbitkan oleh penerbit Pustaka Jaya 1987 dengan judul “*Renungan Mistik Jalaluddin Rumi*”. Namun, sebenarnya pada tahun 1986 Mulyadhi telah menerbitkan sebuah karya yang berjudul “*Sejarah Filsafat Islam*” yang juga diterbitkan oleh Pustaka Jaya. Karya ini sesungguhnya adalah sebuah karya terjemahan dari penulis aslinya yaitu Majid Fakhri dengan judul “*A History of Islamic Philosophi*”.

Pada tahun 1989 Mulyadhi menyelesaikan tulisannya yang berjudul “*The Mystical Reflektion of Rumi*”. Karya ini adalah tulisan berbahasa Inggris yang diajukan untuk meraih gelar Master di Universitas Chicago. Melihat antusiasme beberapa pihak, Mulyadhi kemudian menerbitkannya menjadi sebuah buku yang cukup laris di Amerika Serikat. Bahkan Mulyadhi kerepotan sendiri mulai dari layout, desain sampul, penggandaan, penjilidan, dan pemasaran.¹⁵ Pada tahun 2004 tesis ini diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Ilham B. Saenong dengan judul “*Jalal al-din Rumi, Guru Sufi, Peya'ir Agung*”, yang diterbitkan oleh penerbit Teraju.¹⁶

Kemudian pada tahun 1996 Mulyadhi berhasil menyelesaikan sebuah disertasi berbahasa Arab yang berjudul “*Muklitashar Shiwan al-Hikmah*”. Karya ini adalah manuskrip yang ia edit dari judul yang sama, buah tangan dari Umar Ibnu

¹⁵Mulyadhi Kartanegara, *Seni Mengukir Kata.... Ibid.*, h. 229-237.

¹⁶Mulyadhi Kartanegara, *Jalal al-din Rumi, Guru Sufi, Peya'ir Agung*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004), h. 247.

Sahlan al-Sawi. Karya Mulyadhi ini berisi sekitar 1000 kata hikmah dari 60 filosof Yunani dan 13 dari Filosof Muslim, mulai dari Thales sampai al-Nafis. Disertasi ini kemudian dibukukan dalam bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Ahmad Fadhil, dengan judul *The Best Chicken Soup Of The Philoshopers: dari Thales hingga al-Nafis*.

Selain dari karya-karya akademis yang dibukukan, masih ada beberapa buku yang ditulis oleh Mulyadhi seperti “*Mozaik Khazanah Islam; Bunga Rampai dari Chicago*” (Paramadina, 2000).¹⁷ Karya ini pada dasarnya adalah kumpulan dari artikel Mulyadhi yang ditulis semasa menjadi mahasiswa di Universitas Chicago yang dikirim ke mancanegara melalui ISNET (Islamic Network). Kandungan dari buku ini dapat dikategorikan menjadi 3 bagian yaitu: *pertama*, studi biografis yang memuat biorafi para pemikir muslim mulai dari zaman klasik sampai zaman modern. *Kedua*, studi pemikiran yang berisikan pemikiran ilmiah filosofis para tokoh pemikir muslim seperti Logika al-Farabi, Psikologi Ibnu Sina, Pendidikan al-Ghazali, dan Manusia menurut Ali Syari’ati. *Ketiga*, studi bunga rampai, yang berisi berbagai artikel menarik tentang berbagai persoalan seperti persoalan sosial, kehidupan, spiritualitas, dan ilmu pengetahuan.¹⁸

Setelah itu pada tahun 2002, Mulyadhi kembali menerbitkan sebuah karya yang sangat menarik yaitu “*Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*”, yang diterbitkan oleh Mizan. Berbeda dari karya-karya sebelumnya, buku ini lebih

¹⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h. Ix.

¹⁸Mulyadhi Kartanegara, *Jalaluddin Rumi.... op. cit.*, h. 140-146. Lihat juga, Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khasanah Islam.... op. cit.*, h. 17-59.

bersifat biografi Intelektual dengan metode penulisan reflektif. Buku ini berisi perjalanan intelektual Mulyadhi yang dapat dikategorikan menjadi dua bagian yaitu: *pertama*, pencarian yang memuat perjalanan intelektual mengenai filsafat, teologi, dan tasawuf yang dilakoni oleh Mulyadhi. *Kedua*, rekonstruksi, yaitu pendapat-pendapat pribadi yang disusun setelah melakukan pencarian intelektual mengenai Epistemologi, Ilmu Pengetahuan, Etika, Metafisika, Kritik terhadap Materialisme.

Kemudian pada tahun 2003, terbit sebuah buku dari tangan Mulyadhi yang berjudul “*Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*” yang diterbitkan oleh Mizan. Buku ini adalah hasil-hasil kuliah yang ia sampaikan di pasca sarjana IAIN Suanan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini membahas masalah Epistemologi yang pernah dipopulerkan oleh filosof Muslim seperti; sumber-sumber ilmu, ontologi ilmu, metode-metode ilmiah, mistisisme, dan pembahasan tentang seputar ilmu pengetahuan.

Pada tahun 2005, terbit kembali dua buku karya Mulyadhi yang masing-masing berjudul “*Seni Mengukir Kata; Kiat-Kiat Menulis Efektif-Kreatif*” yang diterbitkan oleh MLC (Mizan Learning Center) dan “*Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*”, yang diterbitkan oleh penerbit Arasy. Pada buku seni mengukir kata, karya Mulyadhi ini memuat pengalaman-pengalaman Mulyadhi selama menjadi penulis profesional dan ditulis secara reflektif. Kandungan buku tersebut dapat dikategorikan menjadi empat bagian yaitu: *pertama*, menulis sebagai seni, yang memuat cara-cara menulis yang efektif. *Kedua*, tulisan-tulisan populer, yang berisi penjelasan tentang berbagai model tulisan yang bersifat sastra. *Ketiga*,

ciri-ciri tulisan ilmiah seperti proposal dan berbagai tulisan ilmiah-akademis. *Keempat*, memupuk tradisi menulis, pada bagian ini hanya dapat tumbuh jika ditunjang oleh tradisi membaca, analisis yang tajam, dan motivasi yang kuat.

Sedangkan pada buku *Integrasi Ilmu*, Mulyadhi menuangkan gagasannya tentang bagaimana mempertemukan ilmu-ilmu umum (empiris), dan ilmu-ilmu spiritual (agama). Ada beberapa cara yang dijelaskan oleh Mulyadhi dalam buku ini untuk mempertemukan ilmu umum dan ilmu agama, seperti prinsip ketunggalan wujud (ontologi), Integrasi sumber-sumber ilmu dan metodologi (Epistemologi), dan integrasi mengenai penjelasan Ilmiah.¹⁹

Saat Mulyadhi Kartanegara diminta untuk mengajar mata kuliah *Introduction to Islamic philosophy* pada ICAS (*Islamic Colledge for advanced studies*), dari hasil kuliah tersebut dibukukan, dan diterbitkan oleh penerbit Lentera Hati dengan Judul “*Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*”. Buku ini adalah buku pengantar untuk memahami filsafat Islam secara garis besar. Terdapat beberapa topik yang dibahas dalam buku ini seperti; Apa yang disebut Filsafat Islam, Hubungan antara filsafat dengan agama, sains, dan mistisisme, serta masa depan dari pengkajian-pengkajian filsafat Islam.

Selain dalam bentuk buku, tulisan Mulyadhi telah dimuat dalam berbagai jurnal ilmiah seperti jurnal; Refleksi, hadarah, mimbar agama dan budaya, sosiohumanika, populis, relief: journal of religious issues, pemikiran Islam, dan berbagai jurnal lain. Terdapat juga sekitar dua tulisan Mulyadhi yang diedit dalam

¹⁹Mulyadhi Kartanegara, *Seni Mengukir Kata.... Op. cit.*, h. 157-158.

bentuk buku bersama penulis-penulis lain, puluhan makalah-makalah seminar ilmiah nasional dan internasional, yang dibukukan dalam tiga buah buku.²⁰

C. Genealogi Pemikiran Mulyadhi Kartanegara

Sejak Mulyadhi menginjakkan kaki di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1978, ia benar-benar mengalami perkembangan intelektual yang luar biasa. Perkembangan ini bermula ketika ia mulai mengikuti kuliah dari almarhum Prof. Harun Nasution yaitu Ilmu Kalam, dan tulisannya yang berjudul “*Teologi Islam; Aliran-aliran, Sejarah dan Perbandingan*”. Pengaruh Harun Nasution sangat tampak ketika Mulyadhi mulai mengerti apa itu Sunni, dan rasa fanatismenya terhadap aliran ini mulai berkurang. Sebaliknya Mulyadhi mulai giat mempelajari aliran teologi lain seperti Khawarij, Syi’ah, Murji’ah, Jabariyah, Qadariyah, Mu’tazilah dan Maturidiyah. Bagi Mulyadhi, Harun Nasution bagaikan pintu gerbang yang telah membuka cakrawala berpikirnya, sehingga ia menjadi seorang rasionalis.

Tokoh lain yang banyak memberi inspirasi kepada Mulyadhi ialah Muhammad Iqbal. Pada saat Mulyadhi telah menjadi seorang rasionalis, kepercayaannya terhadap Tuhan mulai memudar. Bahkan bukti kosmologis Aristotelian maupun ontologi Anselmus tidak dapat menolongnya meyakini eksistensi Tuhan. Kemudian saat-saat selanjutnya, ketika Mulyadhi mulai mengubah orientasi filosofisnya ke arah yang lebih religius, di situlah Mulyadhi “berkenalan”

²⁰Mulyadhi Kartanegara, Nalar religius: *Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, (Cet. I; Jakarta: Erlangga, 2007), h. vii

dengan pemikiran Iqbal. Salah satu pemikiran Iqbal yang sangat berpengaruh pada Mulyadhi ialah pandangannya bahwa alam adalah “medan kreatif” Tuhan. Oleh karena itu mempelajari alam sama dengan mempelajari “cara Tuhan mencipta”, “tingkah laku”, atau sunnah Tuhan.

Menurut Mulyadhi keteraturan yang terjadi di alam ini menunjukkan adanya agent eksternal yaitu Allah yang menyelenggarakan alam ini dengan sunnahnya atau biasa disebut dengan istilah Sunnatullah. Mulyadhi membedakan sunnatullah dengan hukum alam. Hukum alam lebih dipahami secara determinis dan tidak mengizinkan kreatifitas. Sedangkan sunnatullah mengizinkan kreatifitas, ia lebih dipahami sebagai kebiasaan Tuhan dalam menyelenggarakan alam. Dalam kerangka berfikir hukum alam, mukjizat (menyimpang dari kebiasaan) tidaklah mendapat tempat. Sedang dalam sunnatullah, meskipun mengimplikasikan keteraturan, tetapi tidak menutup terjadinya mukjizat atau penyimpangan. Sebab penyimpangan terhadap kebiasaan bukanlah sebuah pelanggaran atau kontradiksi logis, sebab jika kebiasaan atau sunnah tidak dapat dilanggar maka ia akan berubah menjadi wajib dan menyalahi pengertian sunnah itu sendiri.²¹

Iqbal menurut Mulyadhi adalah filosof Muslim modern yang mampu menggabungkan antara akal dan intuisi, intelektual dan emosional, filsafat dan puisi. Melalui Iqbal jualah Mulyadhi mendapat “guru imajinatif” yang lain yaitu Henri Bergson dan Syekh Maulana Jalaluddin Rumi.

²¹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus BatasWaktu: Panorama Filsafat Islam*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 2005), h. 133-134. Lihat juga : Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2003), h. 15.

Pengaruh Bergson yang merupakan filosof Prancis terhadap Mulyadhi sangatlah mendasar. Tema penting dalam filsafat Bergson ialah intelek dan intuisi. Intelek atau akal menurut Bergson tidak akan pernah sanggup menangkap objeknya secara langsung, karena kecenderungannya yang memilah-milah dan meruangkan segala sesuatu. Sedang intuisi bergerak ketika akal berhenti, namun tidak akan kehilangan urutan-urutan logisnya, karena intuisi adalah semacam intelek yang lebih tinggi. Pengaruh Bergson terhadap Mulyadhi dapat dilihat pada bangunan epistemologi yang ia kemukakan dalam bukunya pengantar epistemologi Islam khususnya pada Bab VI, yang membahas tentang metode-metode ilmiah dalam buku itu Mulyadhi menulis:

...Kekhasan metode intuitif ini terletak pada sifatnya yang langsung. Sifatnya langsung metode intuitif dalam mengungkap objeknya dapat dianalisis ke dalam beberapa hal. *Pertama*, pengetahuan intuitif dapat dicapai melalui pengalaman yaitu dengan mengalami atau merasakan sendiri objeknya, misalnya kita tidak akan memahami “cinta” semata dengan membaca literatur tentang cinta, tetapi dengan mengalaminya. *Kedua*, pengetahuan intuitif ditandai oleh hadirnya objek di dalam diri subyek. Sehingga karena itu pengetahuan intuitif disebut sebagai “presential”. *Ketiga*, intuisi mengenal objeknya bukan melalui kategorisasi, melainkan mengenalnya dengan intim kasus-perkasus, pengenalan intuitif lebih akurat dan langsung menyentuh objek-objek partikular dengan segala karakteristik dan keunikannya. Ambillah satu contoh satu jam bagi yang ditunggu tidak akan sama dengan satu jam bagi yang menunggu karena bagi yang tunggu satu jam akan terasa berlalu begitu cepat, sedangkan bagi yang menunggu akan terasa bergerak lamban sekali.²²

Selain dari tokoh-tokoh di atas tidak akan ada tokoh yang mempengaruhi Mulyadhi secara normatif selain dari maulana Jalaluddin Rumi. Perkenalan Mulyadhi dengan Bergson telah menggugah kesadarannya akan keterbatasan akal,

²²Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h.16.

tetapi bukan berarti kesangsiannya telah berakhir. Melalui Rumi Mulyadhi kembali dapat menancapkan keyakinannya akan keberadaan Tuhan. Menurut Rumi pengetahuan tentang Tuhan tidak bisa diperoleh secara meyakinkan melalui filsafat dan jalan logis, lebih-lebih dengan jalan indrawi. Upaya para filosof dalam menemukan realitas boleh dikata sia-sia meskipun realitas itu tidak jauh, para filosof justru meninggalkan dirinya.²³ Hal inilah yang mempengaruhi konsep ke-Tuhanan yang dirasakan Mulyadhi, ia menulis:

“Selanjutnya Tuhan yang aku rasakan bukan Tuhan yang jauh dan impersonal, tetapi Tuhan yang akrab dan mempunyai perhatian terhadap kelangsungan kesejahteraan makhluk-makhluknya, Tuhan yang mendengar setiap saat keluhan hamba-hambanya dan do’a-do’a mereka Tuhan yang siap menjadi sahabat bagi siapapun yang ingin menjadikannya sahabat”.²⁴

Menurut Rumi Tuhan hanya dapat dipahami melalui ma’rifah, yaitu modus pengetahuan sejati, dengan cara membersihkan jiwa kita dari segala nafsu dan kotoran ego. Ma’rifah hanya dapat diraih melalui pengenalan pada realitas sejati. Menurut Rumi “tak akan bisa menyunting mawar dari huruf M.A.W.A.R anda baru dapat menyebut namanya cari pemilik nama”.²⁵ Alam ini tidak lebih daripada tanda-tanda, di balik alam adalah realitas sejati yang mengendalikan segala kejadian di dunia. Dia senantiasa aktif dan terus-menerus untuk memperbaharui alam semesta, (terus mencipta) oleh karena itu, terdapat gerak dinamis dalam evolusi kehidupan yang berujung pada adanya kebebasan memilih oleh manusia sebagai konsekuensinya.

²³Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu....* *ibid.*, h.21.

²⁴Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan....* *op. cit.*, h. 128.

²⁵Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan....* *ibid.*, h. 27.

Selanjutnya tokoh lain yang turut memberikan sumbangsih pemikiran terhadap Mulyadhi adalah para filosof Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Mulla Shadra, dan lain-lain. Dari pengaruh tokoh-tokoh filosof Muslim ini Mulyadhi dapat menyusun sebuah konsep yang saling mendukung antara Tuhan, manusia, dan alam yang dia istilahkan trilogi-metafisika.²⁶

Kemudian tokoh yang membuat Mulyadhi betul-betul merasa berutang budi ialah syekh al-Akbar Ibnu Arabi dan muridnya Shadr al-din al-Qunawi. Kedua tokoh inilah yang mampu mempertemukan pertentangan antara Zat Tuhan, dan Sifat Tuhan oleh filosof dan teolog. Menurut Mulyadhi pertentangan filosof dan teolog yang terjadi karena filosof yang meniadakan sifat-sifat Tuhan pada level zat. Pada level ini adalah ia bukanlah seperti apapun (*laisa kamitslihi syai'*) atau disebut juga teologi negatif.

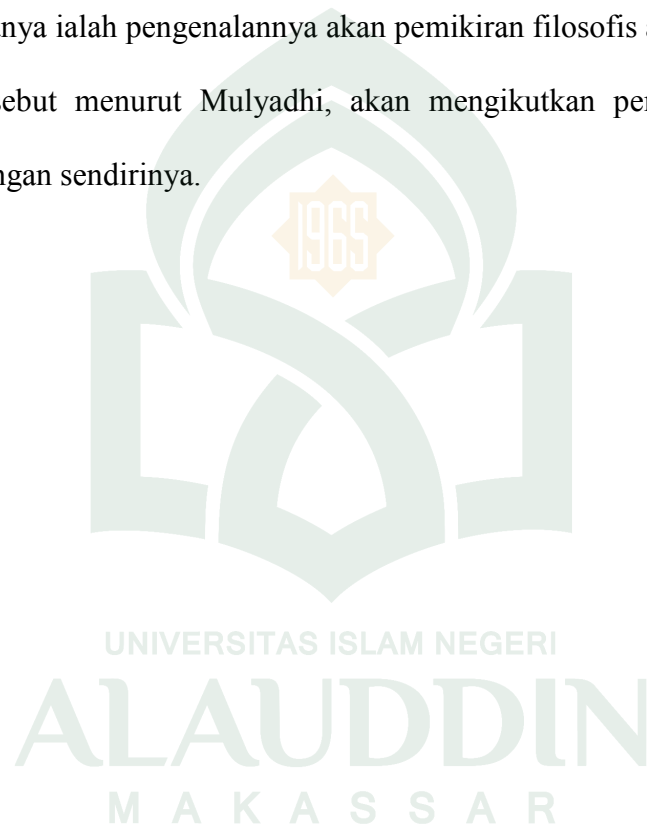
Sedangkan pada level sifat, Tuhan dapat dipahami dalam konteks hubungannya dengan alam. Pada level inilah sifat Tuhan muncul yang cenderung dipertahankan dan dianggap abadi oleh para teolog Asy'ariyah sehingga mereka menganggap zat dan sifat Tuhan terpisah. Dalam konteks hubungan dengan makhluk Tuhan memperkenalkan dirinya, sehingga hubungan Tuhan dan makhluk harus dipahami pada level sifat Tuhan, sedang pada level zat Tuhan adalah tunggal, sendiri, dan tiada bersamanya.²⁷

²⁶Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2003). h. 124-143.

²⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.... ibid.*, h. 39-40

Disamping tokoh-tokoh tersebut di atas masih ada beberapa tokoh yang turut mempengaruhi perkembangan pemikiran Mulyadhi seperti, almarhum Prof. Fazlur Rahman, Prof. Wadad al-Qadi, Abd. Karim Soroush, dan Prof. Sabra. Bahkan dari Prof Sabra inilah Mulyadhi mengembangkan teori *Naturalisasi Ilmu*.²⁸

Melalui tokoh-tokoh tersebut Mulyadhi mendapat pengetahuan yang sangat berarti, di antaranya ialah pengenalannya akan pemikiran filosofis abad pertengahan. Pengenalan tersebut menurut Mulyadhi, akan mengikutkan perkembangan ilmu pengetahuan dengan sendirinya.



²⁸Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan....* *ibid.*, h. 111-113

BAB III

SAINS DAN ILMU PENGETAHUAN

A. Sejarah Perkembangan Sains

Pengetahuan pada hakekatnya merupakan keadaan mental, mengetahui sesuatu dapat diartikan sebagai mempunyai gagasan tentang sesuatu. Gagasan tersebut muncul melalui proses abstraksi manusia terhadap informasi atau data-data yang menstimulus dirinya. Namun yang menjadi persoalan adalah apakah hasil dari abstraksi tersebut itu sesuai dengan kenyataan atau tidak.¹ Hal ini semakin rumit ketika manusia diperhadapkan dengan data atau informasi yang memang sudah abstrak (agama misalnya), bagaimana orang lain dapat percaya ketika kita mengkomunikasikan tentang sesuatu yang abstrak? Hal ini menjadi kian pelik ketika dalam perkembangannya para pemikir dan cendekiawan membagi wujud pengetahuan yang umum ke dalam bentuk-bentuk yang khusus seperti ilmu, sains dan opini.²

Manusia dengan kemampuan berfikirnya dapat mengolah informasi yang merupakan abstraksi dari segala sesuatu yang akrab dengannya. Sebagaimana disebutkan di atas, kerumitan terjadi karena manusia diperhadapkan pada informasi

¹Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 13.

²Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilah; Pengantas Epistemologi Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2003), h. 1.

yang sejatinya memuat hal-hal yang abstrak, gaib seperti agama. Sehingga dalam perjalanan sejarah manusia kerap terjadi konflik antara agama dan pengetahuan.³

Para sejarawan filsafat percaya bahwa pemikiran kuno yang berasal dari cendekiawan Yunani, beberapa abad sebelum kelahiran al-Masih a.s. sekitar abad ke 5 SM terdapat seorang pemikir yang bernama Socrates, yang mencari pengetahuan dengan cara berdiskusi dengan orang lain. Cara inilah yang ditempuh oleh Socrates untuk mendapatkan pengetahuan yang betul-betul teruji secara metodologis prosedur agar tercapai kebenaran yang melalui proses defenisi dan pengujian secara kritis terhadap sebuah opini. Melalui proses tanya jawab Socrates berupaya menembus esensi atau hakekat subjek, setiap langkah diarahkan pada inspeksi kritis terhadap akal.⁴

Manurut Socrates, kebajikan adalah pengetahuan, pengetahuan yang benar akan membimbing pada tindakan yang benar. Oleh karena itu wajib untuk mengajarkan manusia agar mengerti dan memahami agungnya kebenaran agar manusia dapat berbuat bijak dan memperbaiki kerusakan masyarakat. Selain itu, Socrates mengajukan prinsip-prinsip moralitas yang tetap dan universal pada hukum tradisi yang beragam di berbagai belahan dunia. Ketika para kaum Sophis menyatakan

³Setiap bangsa dalam sejarah perjalanan hidup manusia memiliki kepercayaan terhadap sesuatu yang bersifat transenden. Kepercayaan transenden ini umumnya diterima secara turun temurun yang kemudian bisa disebut sebagai agama. Namun tidak sedikit orang yang bersifat kritis terhadap kepercayaan-kepercayaan tersebut karena pada dasarnya setiap manusia memiliki daya kritis dengan menggunakan akalnyasebagai salah satu instrumen untuk mengenal segala sesuatu, kemudia usaha pengenalan itulah yang disebut pengetahuan. Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Cet. III; Jakarta: UI Press, 1986), h. 2-3.

⁴Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Musa Khazim dan Bagir, dari judul asli, *Philosophical Introduction; An Introduction to Content Portray Islamic Philosophy*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2003), h. 4.

bahwa kebenaran adalah konvensi yang muncul dari kemaslahatan dan kebenaran adalah apa yang dianggap benar oleh individu, Socrates menjawabnya bahwa terdapat kerajaan alam yang supra manusiawi yang peraturannya mengikat seluruh rakyatnya, dan kebenaran hukum tersebut berdasarkan pada akal, bukan pada agama dan mitologi.⁵

Dengan kedalaman pengetahuannya Socrates menentang kaumnya yang menyembah dewa-dewa, sehingga ia dituduh merusak generasi muda dan tidak percaya terhadap Tuhan serta menolak agama.⁶ Atas tuduhan ini Socrates diajukan ke pengadilan dan akhirnya menjalani dihukum mati dengan meminum racun. Walaupun Socrates memiliki kesempatan untuk menyelamatkan diri dengan syarat meninggalkan semua kebijaksanaan, pencarian dan empatinya terhadap kebenaran, namun ia sadar bahwa misinya itu pasti gagal,⁷ Socrates tetap memilih mendukung kebenaran, meskipun ia tidak bisa mendukung hidupnya sendiri. Justru menurutnya bahwa salah satu cara terbaik untuk memastikan sebuah ajaran tetap hidup adalah kita bersedia mati untuknya. Kematian Socrates menandai awal munculnya

⁵Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik; Kajian Historis Dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, diterjemahkan oleh Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaki dari judul aslinya, *A History of Political Philosophy*, (Cet. II; Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 54.

⁶Ismail Asysyara, *Ensiklopedi Filsafat*, diterjemahkan oleh Shofiyullah Mukhlas dari judul aslinya, *Al-Mausu'atul Falsafiyah*, (Cet. I; Jakarta: Khalifah, 2005), h. 117.

⁷Alex Howard, *Konseling dan Psikoterapi Cara Filsafat; Dari Phytagoras Hingga Postmodernisme*, diterjemahkan oleh Benny Baskara dan Meithiya Pose dari judul aslinya, *Philosophy for Conselling and Psycotherapy*, (Cet. I; Bandung: Teraju, 2005), h. 3.

pertentangan secara simbolis antara sains dan agama, meskipun di balik itu banyak termuat unsur-unsur lain yang berbau politis.⁸

Setelah Socrates wafat maka perjuangannya dilanjutkan oleh muridnya Plato. Plato tetap mempertahankan ajaran gurunya akan adanya sesuatu yang tetap dan abadi. Bagi Plato yang abadi bukanlah benda-benda fisik akan tetapi ada realitas di balik dunia materi yaitu “*dunia ide*”, dunia fisik adalah refleksi terhadap “*dunia ide*”. Puncak perkembangan pemikiran Yunani berada pada masa Aristoteles yang merupakan murid dari Plato, yang sejak zaman Socrates pengetahuan diistilahkan dengan nama *filsafat* sebagai lawan dari *sophis*.⁹ Berbeda dengan gurunya Plato, Aristoteles dikenal dengan berpaham *realisme*.¹⁰

Menurutnya bahwa realitas adalah benda-benda kongkrit yang menciptakan kesatuan antara bentuk dan substansi, semua yang membedakan bersifat individual, termasuk kedalam substansi. Sementara yang universal adalah bentuk, yang membuat benda dapat dikenali disebut esensi. Dengan pengenalan ini, realitas terdiri dari keragaman benda yang terpisah dapat digolongkan, dikelompokkan, dibagi dan lain-lain. Setelah ditemukan esensi atau pengertian umum, kemudian dibuktikan dengan contoh dari hal-hal yang kongkrit. Pengetahuan ini memberikan kerangka pencarian kebenaran yang disebut logika. Dengan logikanya, Aristoteles kemudian menyusun filsafat Yunani secara sistematis sehingga mencapai kejayaannya dan menghasilkan

⁸Jostein Garder, *Dunia Sophie; Sebuah Novel Filsafat*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dari judul aslinya, *Sophie's World*, (Cet. XV; Bandung: Mizan, 2004), h. 84.

⁹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras.... op. cit.*, h. 5.

¹⁰Ismail Asysyara, *Ensiklopedi Filsafat.... op. cit.*, h. 41.

pengetahuan-pengetahuan yang spesifik seperti: fisika, matematika, metafisika, etika, politik dan berbagai disiplin ilmu lainnya. Namun sayang peralihan kekuasaan membuatnya dituduh melakukan kejahatan, ateis, sehingga ia meninggalkan Athena agar tidak bernasib sama dengan Socrates.¹¹

Ekspansi Romawi yang berlangsung kurang lebih seribu tahun kemudian disebut sebagai abad pertengahan dengan ciri dominasi gereja atas pusat-pusat pembelajaran, sehingga menyebabkan pemikiran pada saat itu lebih cenderung teosentris, dan filsafat mengalami deotonomisasi sementara kebenaran adalah otoritas wahyu.¹² Diantara tokoh-tokoh yang pada masa itu seperti Thomas Aquinas (1225-1274 M), K. St. Bona Ventura (1221-1257 M) mereka berusaha merekonsiliasi antara akal dan wahyu dan berusaha menjabarkan dogma-dogma Kristen dengan prinsip-prinsip filsafat. Pada saat itu filsafat bagaikan hamba perempuan untuk memuaskan “nafsu lelaki-lakian” teologi. Tokoh yang muncul berikutnya adalah St. Agustinus (1354-1430 M) tokoh ini bahkan tidak percaya dengan kekuatan akal untuk mencari kebenaran. Baginya kebenaran utama adalah kebenaran teologis yang tertanam dalam wahyu Tuhan. Singkatnya rasionalitas mengalami degradasi atas otoritas kemanusiaannya yang semula independen di masa kejayaan para pemikir Yunani.¹³

¹¹Bambang Q. Anees dan Radea Julia Hambali, *Filsafat Untuk Umum*, (Cet.I; Jakarta: Prenada Media Kencana, 2003), h. 202.

¹²Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras.... op.cit.*, h. 7.

¹³Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektifisme Ilmu Pengetahuan; Dari David Hume Sampai Thomas Khun*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2002), h. 9.

Upaya para rohaniawan untuk merekonsiliasi antara akal dan wahyu dengan memasukkan filsafat kedalam program sekolah tidak membuahkan hasil, sebab akal sesungguhnya menuntut kebebasan sedangkan wahyu (Kristen) dianggap sebagai dogma. Pada masa ini pertentangan antara akal dan wahyu semakin menajam, puncaknya terjadi pada saat minat terhadap ilmu-ilmu alam-empiris meningkat pesat, yang kemudian berhasil mengguncang kosmologi Aristotelian dan dasar-dasar astronomi Ptolemus yang dianut oleh gereja sehingga orang-orang Kristen menerimanya sebagai hal yang pasti dan suci, dan ini berlangsung selama kurang lebih seribu tahun.

Ketertarikan terhadap ilmu-ilmu alam menyebabkan berkembangnya metode penelitian pada saat itu, hingga ditemukan metode *induksi-eksperimentasi* yang menyebabkan lahirnya *Renaissance* dengan tokoh utamanya para ilmuwan seperti Copernicus, Kepler, Galileo, Issac Newton dan lain-lain.¹⁴ Copernicus misalnya berhasil mengembangkan teori *heliosentris*, yakni bahwa pusat jagad raya bukanlah bumi melainkan matahari. Penemuan ini bertentangan dengan ajaran gereja yang mengatakan bahwa bumilah yang menjadi pusat jagad raya (*teori geosentris*). Kemudian para ilmuwan berikutnya seperti Kepler yang mengganti teologi langit *skolastisme* dengan fisika langit, Galileo yang menemukan derajat alam tanda-tanda atau memiliki kualitas-kualitas ketuhanan menjadi alam yang matematis-kuantitatif.

¹⁴Joko Siswnto, *Kosmologi Einstein*, (Cet. I; Yogyakarta: Taman Wacana Yogya, 1996), h. 11. Lihat juga Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi*; Muhammad Iqbal dan Charles S. Pierce, (Cet. I; Bandung: Refika Aditama, 2007), h. 20.

Sedangkan Issac Newton seorang jenius yang berhasil menumbangkan kosmologi teologis-skolastis dengan prinsip determinisme mekanika universal.¹⁵

Akibat dari penemuan-penemuan gemilang tersebut, membuat lembaga-lembaga keuskupan (gereja) merasa terancam akan pengaruhnya terhadap masyarakat. Untuk menahan gelombang besar ini para agamawan mencap para ilmuwan sebagai pelaku bid'ah dan kafir, sehingga banyak para ilmuwan yang dihukum mati, bahkan ada yang dibakar hidup-hidup karena menolak dogma-dogma agama. Perilaku otoritas gereja pada akhirnya menimbulkan sikap negatif bagi masyarakat dan reaksi “bermusuhan” para sarjana yang menyadari kekeliruan pandangan gereja. Agama kemudian dipandang sebagai dogma atau mitos yang penuh dengan keraguan, dan penuh dengan subjektifitas. Sedangkan ilmu alam empiris (*sains*) adalah rasional dan mencerahkan yang dapat mengangkat derajat manusia dalam menjalani hidup.¹⁶

Keberhasilan ilmu-ilmu empiris pada masa renaissance bukan berarti tidak membawa dampak negatif. Filsafat mengalami kejatuhan yang begitu terpuruk, dan gereja pun membiarkan reaksi ekstrim dengan memutus kemampuan akal dan ilmu serta membentengi ajarannya dengan kalbu dan keilmuan. Di sisi lain kegemilangan ilmu-ilmu alam (fisika) dengan Issac Newton sebagai tokoh utamanya telah

¹⁵Husain Harianto, *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Sharda da White Head*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2003), h. 38-43.

¹⁶Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras op.cit.*, h. 13.

membangkitkan semangat empirisme rasional-materialistik baik di bidang astronomi, biologi, psikologi, sosiologi maupun filsafat.¹⁷

B. *Kontroversi Paradigma Sains*

Sejak terjadinya renaissance yang telah membangkitkan minat pada ilmu-ilmu alam melalui metode induksi-eksperimentasi, dominasi gereja atas ilmu pengetahuan mulai berhasil ditumbangkan. Orang-orang Eropa banyak yang merasa terlahir kembali sebagai manusia dengan menemukan kebebasannya, yaitu kemerdekaan berfikir dan lepas dari dogma gereja. Akan tetapi perkembangan ilmu-ilmu alam bukan berarti tidak menimbulkan masalah, pengetahuan yang diperoleh melalui penalaran akal dengan metode deduktif spekulatif tidak lagi menyakinkan mereka, bahkan banyak para sarjana yang terjebak pada keraguan absolut (bukan hanya pada ajaran agama, tapi juga pada teori-teori ilmiah). Michael Eyquem de Montaigne misalnya pernah mengatakan “bagaimana kita bisa yakin bahwa teori Copernicus tidak akan digugurkan di masa-masa mendatang?” Keraguan Montaigne menandai kembalinya keraguan kaum Sophis yang membela skeptisisme yang terjadi pada abad ke 5 SM.¹⁸

Pada abad ke 17 M, berbagai upaya dilakukan untuk memerangi skeptisisme sebagai dampak dari renaissance. Para cendekiawan Eropa dalam kerangka berpikirnya

¹⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 86.

¹⁸Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras op.cit.*, h. 14.

mengalami *kontras-paradigmatik*,¹⁹ yaitu adanya garis pemisah antara sains dan agama yang independen dalam ruang lingkupnya masing-masing. Usaha pembebasan dari skeptisisme mula-mula dilakukan oleh kalangan gereja dengan mengeluarkan sains dari agama, dan membentenginya dengan keimanan yang berpusat pada hati.

Rasionalisme, aktivitas ini dipopulerkan oleh Rene Descartes (1596-1650 M), seorang filosof Perancis yang digelar bapak filsafat modern. Descartes menghidupkan pemikiran kembali filsafat dengan perinsipnya yang terkenal “*Cogito Ergo Sum; Aku berpikir maka aku ada.*”²⁰ Dalam pencarian pondasi yang kuat bagi pengetahuan Descartes memutuskan untuk tidak menerima kebetulan-kebetulan dan menolak semua yang tidak pasti. Menurut Descartes observasi melalui penginderaan terkadang menipu kita, konsekwensinya terkadang kita pun membuat kesalahan dalam penalaran. Namun jika kita membuang semua, maka walaupun ada apa lagi yang masih tersisa? Bagi Descartes dunia yang tampak oleh indra tidak akan mampu memberi keyakinan, seperti *oase* di tengah padang pasir. Oleh karenanya apa yang tampak bahkan tubuh kita sendiri sangat meragukan sehingga tidak satupun kenyataan yang benar-benar nyata kecuali keraguan itu sendiri.²¹

Ketika segalanya tampak meragukan tentu ada sesuatu yang melakukan tindakan meragu yaitu “aku” yang sedang ragu, berpikir dan sadar. Inilah

¹⁹Kontras-paradigmatik bisa diartikan sebagai perbedaan yang tajam dalam sebuah sistem pemikiran. Lihat A. Puis Partanto dan M. Dahlan Albarry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Cet. I; Surabaya: Arkola, t.th), 369. Kemudian istilah ini juga dipaki oleh Jhon F. Haught untuk menunjukkan salah satu model perjalanan interaksi antara agama dan sains. Lihat Jhon F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama; dari Konflik Ke Dialog*, diterjemahkan oleh Fransiskus Borgias, dari judul asli, *science and Religion; From conflict to Confersation*, (Cet. I.; Bandung: Mizan, 2004), h. xx-17.

²⁰Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras.... op.cit.*, h. 15.

²¹Alex Howard, *Konseling dan Psikoterapi.... op. cit.*, h. 175.

pengetahuan yang terang dan jelas (*Clara et distincta*), kebenaran yang tidak lagi terbagi. Ide seperti ini – *Clara et distincta* – adalah cita-cita kesempurnaan bagi ilmu pengetahuan dan hanya yang tidak terbatas dan sempurna yang mengakibatkan ide ada dalam diri manusia, dan yang sempurna itulah yang disebut Tuhan.²² Tuhan adalah eksistensi dengan sendirinya, Dialah yang menjamin keberadaan akal pada manusia sehingga kerja akal turut dalam jaminan Tuhan. Maka konsep akal mengenai jumlah, letak, ukuran dan hal-hal lain yang bersifat materi pastilah benar. Sehingga manusia dapat memahami realitas secara objektif tanpa dipengaruhi oleh mental (kepastian matematis). Oleh karena itu menurut rasionalisme Descartes, sains adalah objektif.²³

Dengan demikian, menurut Descartes ada 3 jenis substansi dasar yaitu: Tuhan, pikiran dan materi. Tuhan adalah substansi utama yang mencipta dua substansi yang lain. Pikiran sesungguhnya adalah kesadaran, ia tidak mengambil tempat dalam ruang dan karenanya tidak dapat dibagi. Sedangkan dunia luar atau badan adalah materi yang cenderung mengalami perluasan dan mengambil tempat dalam ruang.²⁴

Dalam pandangan Descartes, alam tidak lebih dari kumpulan bagian-bagian kecil yang bekerja menurut hukum mekanik. Descartes kerap memandang tubuh manusia seperti mesin otomatis atau arloji yang dapat bekerja sendiri walapun lepas

²²Bambang Q. Anees dan Radea Julia Hambali, *Filsafat Untuk Umum.... op. cit.*, h. 314-318.

²³*Ibid.*, h. 320.

²⁴Alex Howard, *Konseling dan Psikoterapi.... op. cit.*, h. 172.

dari pembuatnya.²⁵ Bagi Descartes, alam materi hanya dapat dipahami dengan metode analisis, yaitu menyederhanakan menjadi bagian-bagian yang kecil dan matematika adalah bahasanya. Sedangkan Tuhan adalah penjamin keberadaan akal dan materi, Tuhan menciptakan alam seperti seorang perakit jam yang tidak memiliki hubungan dengan ciptaannya. Dengan demikian *Rasionalisme Cartesian* jelas terjadi pemisahan antara agama dan sains.²⁶

Selain Rene Descartes rasionalisme abad ke 17 M memiliki beberapa tokoh sentral seperti Spinoza (1632-1677 M), dan Leibniz (1646-1716 M). Kebanyakan kaum rasionalis adalah para filosof yang tetap mempertahankan eksistensi Tuhan walaupun terjadi pemisahan radikal antara alam dan Tuhan.

Empirisme, keseluruhan metode Cartesian akhirnya mendapat tantangan dari kaum empiris. Menurut aliran ini bahwa bukan akal budi yang menjadi sumber pengetahuan, melainkan indra atau pengalaman. Sebab manusia lahir tanpa pengetahuan apapun, sedangkan pengetahuan adalah data-data indrawi yang diperoleh manusia.²⁷ Diantara tokoh-tokoh empirisme ialah Jhon Locke, George Berkeley, dan David Hume.

Jhon Locke merupakan penentang utama Descartes, menurutnya bahwa ide dalam benak manusia didapat melalui pengalaman atau aposteriori. Lucke kemudian membagi ide manusia yaitu ide sederhana dan ide kompleks. Ide sederhana didapat

²⁵Husain Haeriyanto, *Paradigma Holistik..... op. cit.*, h. 34-35.

²⁶Perves Hodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas; Antara Sains dan Ortodoksi Islam*. Diterjemahkan oleh Sari Meutia dari judul asinya, *Islam and Science; Relegious Ortoxy and The Battle for Rastionality*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1996), h. 34-44.

²⁷Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 49.

melalui penginderaan yang disebut sensasi, sedangkan ide kompleks ialah refleksi terhadap ide sederhana yang kemudian membentuk persepsi. Menurut Locke, bahwa pengetahuan yang rumit harus dapat dilacak kembali pada penginderaan yang sederhana, jika tidak maka akan beresiko menjadi pengetahuan yang keliru, dan karenanya harus ditolak.²⁸

Bagi Locke persepsi manusia dapat membedakan dua kualitas pada benda yaitu Kualitas primer dan sekunder. Kualitas primer bersifat riil yang terdapat pada benda itu sendiri seperti kepadatan, keluasan, bentuk, gerak, berat, jumlah dan lain-lain. Ide yang timbul dari kualitas ini merepresentasikan benda secara akurat, kualitas inilah yang merupakan bagian esensial dalam karakteristik ilmu. Oleh karena itu ilmu bersifat objektif selama berdasar pada indra yang merefleksikan kualitas primer pada benda. Sedangkan kualitas sekunder seperti bau, warna, rasa dan suara yang bergantung pada kemampuan persepsi manusia, karena tidak menggambarkan realitas sejati dan mungkin saja meleset sehingga tidak terjamin kebenarannya, oleh karena itu ide yang muncul bersifat subjektif.²⁹

Berdasar pada pemahaman ini, maka pengetahuan tentang Tuhan dengan sendirinya bersifat subjektif. Karena menurut Locke bahwa ide tentang Tuhan dapat dirasakan melalui eksistensi diri, bahwa diri kita adalah sesuatu yang ada. Oleh karena itu ketiadaan tidak mungkin menghasilkan sesuatu, dan sesuatu hanya tercipta dari yang abadi. Dengan demikian manusia tau bahwa eksistensi dirinya berasal dari

²⁸Bambang Q. Anees dan Radea Julia Hambali, *Filsafat Untuk Umum.... op. cit.*, h. 334.

²⁹Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 50.

eksistensi abadi yang Maha Kuasa (Tuhan).³⁰ Namun sayang, pengetahuan tentang eksistensi tergolong pada kualitas sekunder yang mungkin keliru. Meskipun Locke dengan sangat jelas mengakui ide tentang Tuhan, tetap saja Tuhan sangatlah subjektif dan meragukan. Hanya sainslah yang pasti dan objektif karena berasal dari kualitas primer yang menggambarkan dunia materi secara akurat, meskipun yang digambarkan adalah dunia yang tidak bernyawa dan tidak berbeda dengan mesin.³¹

Kritisisme, pemikiran Locke kemudian diteruskan dan sekaligus ditentang oleh David Hume. Menurut Hume, apa yang disebut dengan ide kompleks atau relasi ide yang ditemukan pada geometri, aritmetika dan aljabar adalah pengetahuan apriori yang merupakan aktivitas akal budi, namun tidak menambah pengetahuan apapun tentang dunia. Sedangkan ide sederhana atau kesan indrawi merupakan pengetahuan meyakinkan, namun indra sangat terbatas, sehingga tidak mampu memastikan semesta sejati di balik penampakan. Begitu pula dengan ide-ide metafisika seperti kualitas, substansi, jiwa dan Tuhan tidak dapat digolongkan sebagai pengetahuan karena tidak dapat diasalkan pada kesan indrawi maupun relasi ide, sehingga ide-ide metafisis tertolak.³²

Skeptisisme yang dibangun oleh Hume secara perlahan mengilhami lahirnya pemikiran kritis asal Jerman bernama Immanuel Kant (1724-1804 M). Kant mengatakan bahwa Hume-lah yang membangunkanku dari kelunglaian

³⁰Alex Howard, *Konseling dan Psikoterapi.... op. cit.*, h. 208.

³¹*Ibid.*, h. 210.

³²Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 53.

dogmatisku.³³ Pada mulanya Kant mengakui rasionalisme, kemudian empirisme datang mempengaruhinya. Dalam menghadapi empirisme ia tidak menerimanya begitu saja, karena ia tahu bahwa empirisme membawa keragu-raguan terhadap akal budi. Pada satu sisi Kant mengakui kebenaran indrawi dan di lain pihak akal budipun mampu mencapai kebenaran, yaitu dengan cara mengkritik pengetahuan akal budi dan akan diterangkan apa sebabnya. Dengan demikian pengetahuan menjadi mungkin, itulah sebabnya aliran Kant disebut *kritisisme*.³⁴

Kant berupaya menggabungkan empirisme dan rasionalisme dengan mencari *sintesis* dari keduanya. Bagi Kant, manusia tidak mampu memahami dunia hanya dengan nalar dan observasi, kemampuan manusia terbatas dalam memahami hakekat dunia, tapi tidak berarti bahwa dunia tidak bisa dipahami oleh manusia. Menurut Kant bahwa realitas selalu memiliki hal empiris dan transendental, sesuatu yang transenden adalah pasti kebenarannya, sehingga ia bersifat dogmatis dan harus diterima tanpa ada kritikan. Oleh karena itu ia di luar tapal batas pengetahuan manusia, yang oleh Kant ia sebut noumena. Akan tetapi transenden ini memiliki refleksi empiris, yaitu apa yang tampak sehingga dapat diketahui manusia oleh Kant disebut Fenomena.³⁵

Bagi Kant pengetahuan tidak lebih dari sebarang keputusan. Pengetahuan terbagi menjadi; pengetahuan apriori yang terlepas dari pengalaman dan disebut juga

³³Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras.... op.cit.*, h. 16.

³⁴Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi.... op. cit.*, h. 25. Lihat juga Husain Heriyanto, *op. cit.*, h. 59-60.

³⁵Bambang Q. Anees dan Radea Julia Hambali, *Filsafat Untuk Umum.... op. cit.*, h. 375.

keputusan analitik, sedangkan pengetahuan yang lain adalah pengetahuan aposteriori yang bersumber pada panca indra dan oleh Kant ia sebut keputusan sintesis. Menurut Kant pengetahuan analisis tidak dapat memajukan ilmu pengetahuan karena penemuan-penemuan baru tidak dapat menemukan jalan untuk berhubungan dengan dunia materi. Sebaliknya, pengetahuan sintesis melalui indra tidak mempunyai validitas ilmiah karena indra hanya berhubungan dengan sesuatu yang tunggal dan terpisah. Oleh karena itu Kant mencoba membuat terobosan baru yaitu adanya pernyataan sintetis yang bersifat apriori. Teori ini mengatakan bahwa benak manusia tidak hanya bersifat pasif menerima data-data indrawi, tetapi justru aktif memaksakan strukturnya ke data-data indrawi.³⁶

Berpikir menurut Kant tidak hanya menerima kesan indrawi, tetapi juga membuat keputusan tentang apa yang kita alami. Pengetahuan manusia muncul dari dua sumber utama dalam benak; pertama fakultas pencerapan dan kedua fakultas pemahaman yang membuat keputusan pada data indra dan didapat melalui fakultas pertama. Fakultas pencerapan menerima data indrawi dan menatanya dengan kategori ruang dan waktu, sedang fakultas pemahaman menyatakan pengalaman yang diterima pencerapan, melalui kategori-kategori apriori untuk ditata sehingga menjadi keputusan. kategori-kategori yang dimaksud ialah kuantitas, kualitas, rasio dan modalitas.³⁷

³⁶Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 57.

³⁷Dari keempat kategori tersebut, oleh Kant tiap kategori memiliki sub-sub yaitu: *kuantitas*; universal, partikular, dan singular. *Kualitas*; afirmatif, negatif, dan infinitif. *Relasi*; hipotetikal, disjungtif, dan kategorial. *Modalitas*; problematikal, asertorikal, dan apodiktikal. Lihat *ibid.*, h. 61.

Karena bentuk-bentuk intelektual ini adalah apriori, ia mempunyai sifat universal dan pasti. Kategori-kategori tersebut merupakan syarat apriori yang memungkinkan suatu keputusan tentang objek. Pikiran manusia mampu mengetahui benda-benda sebagaimana ia tampak sesuatu dengan kategori atau bentuk-bentuk intelektual, tetapi ia tidak bisa sampai pada hakekat pengetahuan tentang objek. Kant berpendapat bahwa pengetahuan tidak perlu melampaui pengalaman, karena penampakan objek indra menjadi wilayah objektif yang akan menyatakan pengetahuan ilmiah. Dengan mengetahui keteraturan pada dunia eksternal melalui kategori-kategori manusia akan mengetahui secara akurat mengenai objek sebagaimana ia tampak sehingga fakta dapat dipahami. Dengan demikian pengetahuan atau sains adalah objektif karena benak manusia mampu memahaminya secara benar melalui kategori-kategori yang bersifat pasti.³⁸

Selanjutnya Kant menyatakan bahwa diskusi tentang dunia eksternal hanya dapat terjadi karena ada pikiran atau kehendak bebas bagi orang-orang yang melakukan observasi, analisis dan komunikasi. Jika tidak, kita tidak mungkin bisa mempertanyakan semua itu dan berusaha menyangkal atau meragukan validitasnya. Oleh karena itu menurut Kant kebebasan adalah syarat perlu bagi manusia dalam memilih tindakan-tindakannya, bukan oleh pengaruh orang lain. Namun bagi Kant selalu saja ada tapal batas dari daya manusia, kebebasan pun terbatas pada kematian dan adanya Tuhan. Sehingga Kant berpendapat bahwa kematian dan adanya Tuhan

³⁸Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik op. cit.*, h. 481

adalah landasan moral, karena manusia percaya akan mati, maka ia harus berbuat baik agar mereka bahagia.³⁹

Walaupun demikian kenyataan menunjukkan bahwa banyak orang baik tetapi tidak bahagia. Untuk masalah ini Kant menjawab kalau roh manusia abadi, jadi setelah kematian akan mendapat balasan dan untuk itulah Tuhan harus ada sebagai penjamin kehidupan selepas kematian. Pemikiran yang dikembangkan oleh Kant jelas memisahkan antara fenomena dan noumena, dunia materi dan metafisika, serta akal dan Tuhan. Manusia hanya mampu menangkap fenomena melalui dunia materi, sedangkan noumena dan metafisika tak mungkin dapat dipahami. Begitupun juga, akal dengan kebebasannya tak mungkin memahami Tuhan, Tuhan hanya dapat diyakini melalui moral berdasarkan perasaan.⁴⁰

Positivisme. Pada awal abad ke-19, Aguste Comte (1798-1857) yang berasal dari perancis, bergelar bapak sosiologi, mendirikan sebuah aliran pemikiran baru yang disebut dengan positivisme, yaitu empirisme yang membatasi dasarnya pada panca indra. Positivisme merupakan evolusi lanjut dari empirisme Inggris. Positivisme mengembangkan klaim empiris tentang pengetahuan secara ekstrem dengan menyatakan bahwa puncak pengetahuan manusia adalah ilmu-ilmu berdasarkan fakta-fakta keras (terukur dan teramati) ilmu-ilmu positif. Menurut positivisme, filsafat bertugas menemukan prinsip ilmu pengetahuan sebagai pemandu perilaku manusia dan dasar untuk pengaturan sosial masyarakat. Hal itu

³⁹Alex Howard, *Konseling dan Psikoterapi op. cit.*, h. 272.

⁴⁰Harun Nasution, *Filsafat Agama op. cit.*, h. 70.

berarti masyarakat dipandang layaknya alam yang terpisah dari subjek peneliti dan bekerja dengan hukum-hukum determinisme.⁴¹

Menurut Comte manusia telah mengalami tiga tahap perkembangan sejarah; *pertama*, tahap teologis. Gejala-gejala alam dipahami sebagai hasil campur tangan langsung kekuatan Ilahi. *Kedua*, tahap metafisis. Pada tahap ini kekuatan Ilahi yang personal telah tergantikan. Berbagai fenomena dikaitkan pada berbagai substansi tak tampak atau prinsip-prinsip metafisika sebagai kodrat, kausa absolut, yang tersembunyi dibalik segala sesuatu sebagai watak-watak maujud. Dan sebagai metodologinya adalah argumentasi rasional, bukan hayalan, sedang observasi memiliki kedudukan kedua. *Ketiga*, adalah tahap positivis-ilmiah. Pada tahap ini manusia memusatkan perhatiannya untuk mengetahui fenomena-fenomena alam luar, dan mulai berkonsentrasi pada observasi, pengukuran dan kalkulasi untuk menemukan hukum-hukum dasar jagad raya, sehingga dalam tahap positivis-ilmiah pertanyaan dasarnya adalah bagaimana sesuatu dapat terjadi? Bukan pertanyaan mengapa.⁴²

Positivisme yang dipopulerkan oleh Comte akhirnya mendominasi wacana ilmu pengetahuan pada awal abad 20-an yang kemudian berkembang menjadi filsafat ilmu dengan menetapkan kriteria-kriteria yang harus terpenuhi agar disebut sebagai ilmu pengetahuan yang benar, yaitu: *pertama* bebas nilai, subjek peneliti harus mengambil jarak dari semesta dan bersikap imparsial-netral. *Kedua* fenomenalisme.

⁴¹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras...* h. 19.

⁴²Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 66.

Pengetahuan yang absah hanya berfokus pada fenomena semesta, sehingga proposisi-proposisi metafisika seperti “Tuhan ada” ditolak mentah-mentah karena ia adalah proposisi tak berarti, tidak masuk akal, sebab tidak ada pembuktian indrawinya, oleh karena itu Tuhan dan wacana-wacana spiritual dalam kaca mata positivisme dianggap nonsens. *Ketiga* nominalisme. Kenyataan satu-satunya adalah individual-partikular sedangkan universalisme adalah penamaan semata. *Keempat*, reduksionisme. Semesta direduksi menjadi fakta-fakta yang dapat dipersepsi. *Kelima*, naturalisme. Peristiwa-peristiwa alam adalah keteraturan yang menisbikan penjelasan adikodrati. *Keenam*, mekanisme. Semua gejala-gejala alam bekerja secara determinis-mekanis seperti mesin.⁴³

Dengan beberapa kriteria ilmu pengetahuan di atas positivisme dapat juga dianggap sebagai realisme naif, yaitu dunia yang kita ketahui berada terlepas dari pengetahuan kita terhadapnya. Sedangkan manusia yang mengetahui sama sekali tidak dianggap sebagai aktor, tapi sebagai “robot” yang tidak berhasrat terhadap realitas, sehingga apapun yang dilaporkannya adalah realitas tanpa ada pengaruh dari kondisi subjektif, oleh karena itu apapun yang bersifat subjektif seperti pengalaman spiritual, etika dan keindahan akan ditolak oleh positivisme.

C. Gugatan Terhadap Beberapa Aliran Pemikiran

Dominasi positivisme yang amat kuat terus melancarkan pengaruhnya sehingga berkembang menjadi filsafat ilmu pengetahuan, persisnya sekitar tahun

⁴³*Ibid.*, h. 68.

1920-an di Wina Austria, lahir aliran yang disebut positivisme logis. Positivisme logis dikembangkan oleh sekelompok intelektual yang dikenal dengan sebutan lingkaran Wina, yang terdiri oleh: M. Schlick, Rudolph Caranap, Ph. Frank, V. Kraft, H. Feigl, F. Wismann, H. Reichenbach, dan lain-lain.⁴⁴ Perkembangan aliran ini terus mengalami kemajuan di Inggris, hingga meluas dalam konteks masyarakat Eropa.

Para penganut positivisme logis tetap pada pendirian bahwa masyarakat harus terorganisir secara administratif melalui ilmu-ilmu positif yaitu ilmu-ilmu alam yang telah mengalami perkembangan paling tinggi. Misi administrasi masyarakat secara rasional hanya bisa dicapai dengan pengetahuan yang berkesatuan melalui pengembangan bahasa ilmiah. Oleh karena itu pernyataan-pernyataan metafisis bagi positivisme logis sebagai hal yang tidak bermakna, tidak bisa disalah-benarkan, karena tidak dapat diuji secara empiris.⁴⁵

Untuk itu pernyataan memiliki makna, diajukan dua syarat; pertama, pernyataan harus bisa dibenarkan secara defenisi, *taoutologis*, atau analisis. Kedua, pernyataan harus dapat dibenarkan secara empiris. Positivisme logis mendasarkan asumsinya pada bahasa sebagai representasi kenyataan luar. Klaim relasi empiris-logis antara bahasa dan dunia memasung kebermaknaan suatu proposisi pada pengamatan empiris dan konvensi apriori. Pasung linguistik tersebut kemudian

⁴⁴Sayyed Hussein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin dari judul aslinya, *Three Moslem Sages*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), h. 35.

⁴⁵Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 72.

mendapat kritik tajam dari berbagai macam aliran seperti *strukturalisme*,⁴⁶ *poststrukturalisme*,⁴⁷ *postpositivisme*, *teori kritis mazhab frankfurt*, serta aliran-aliran lain.

Menurut Armahedi Mahzar *posmodernisme* lahir dari krisis di dunia Barat, mempunyai dua sayap; sayap kiri, *poststrukturalisme pluralistik* dan sayap kanan, *holisme monistik*. Munculnya kedua sayap ini adalah dampak dari media komunikasi yang begitu meluas sehingga menguras kreativitas para intelektual Barat. Prancis yang dihuni oleh budayawan humaniora lebih banyak berkecimpung di bidang seni, cenderung menganut sayap kiri. Semenatra filosof Anglo-Saxon yang lebih banyak terpengaruh oleh ilmuwan kealaman, cenderung menganut sayap kanan. Post-modernisme sayap kiri mengusung semangat relativisme mutlak yang bersifat dekonstruktif, rupa-rupanya mendapat reaksi dari sayap kanan post-modernisme konstruktif Amerika yang menganut holisme saintifik.⁴⁸

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

⁴⁶Strukturalisme merujuk pada sekumpulan doktrin yang disatukan oleh sebuah model linguistik. Menurut Paul Ricoeur asumsi-asumsi model linguistik tersebut adalah; pertama, bahasa adalah objek yang bisa diselidiki secara ilmiah. Kedua, strukturalisme membedakan sains tentang keadaan ditingkat sistem dan sains tentang perubahan. Ketiga, mode pendekatan kaum strukturalisme adalah sistem dalam keadaan apapun tidak memiliki keadaan absolut, tetapi hanya saling berhubungan saling ketergantungan, sehingga bahasa menjadi sistem tanda yang hanya ditentukan oleh perbedaan-perbedaannya. Keempat, Strukturalisme memperlakukan himpunan tanda sebagai sistem ketergantungan internal yang padu dan otonom. Sehingga bagi Strukturalisme, sebuah tanda tidak ditentukan oleh objek yang diacunya, tetapi oleh hubungannya dengan tanda-tanda lain di level yang sama dalam sistem tempat dia berada. Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, diterjemahkan oleh Muhammad Syukri dari judul aslinya *The Human Sciences; Essay On Language, Action And Interpretation*, (Cet. I; Jogjakarta: Kreasi Wacana, 2006), h. 12-13

⁴⁷Poststrukturalisme adalah bentuk paling mutakhir intelektualisme barat pada abad 20 yang mendasari suatu pergeseran wacana serta bereaksi keras terhadap isu-isu modernitas, dan pergeseran ini disebut postmodernisme, Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam; Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islam*, (Cat. I; Bandung: Mizan, 2004), h.23-24

⁴⁸*Ibid.*, h. 207.

Seluruh pemikir sayap kanan ini menentang reduksionisme materialistis, bahkan di tangan mereka holisme mendapat warna tradisi keagamaan Timur. Dengan demikian pergeseran wacana ilmu pengetahuan di era pascamodern menyebabkan adanya dialog yang mengarah pada terjadinya kontak antara agama dengan sains. Kendati memiliki sudut pandang yang bertentangan, kedua sayap yang dilebarkan postmodernisme tersebut memunyai satu kesamaan, yaitu melakukan perlawanan terhadap positivisme dengan berbagai asumsinya hingga mampu melampaui paradigma modernitas.

Dilihat dari konteks masyarakat Eropa positivisme-logis lahir pada abad ke-20 ditandai dengan perang dunia I yang menimbulkan banyak korban, kerugian material, hingga berdampak pada permasalahan sosial, ekonomi, dan politik. Di sisi lain tidak lama setelah perang dunia I berbagai aliran pemikiran muncul yang meramaikan konteks filsafat. Pergeseran itu bermula pada penemuan radio dan sinema pasca perang dunia I. Teknologi radio telah meningkatkan pidato-pidato demagogis yang dikumandangkan dengan keras kewilayah-wilayah yang tidak dapat dijangkau oleh suara alami secara massal. Sementara itu sinema telah berhasil memotong-motong gerak menjadi gambar yang digabungkan secara mekanik dan optik menjadi gambar bergerak dengan ilusi kehidupan sehingga makin mendorong pandangan mekanistik yang menyebabkan kuatnya pengaruh positivisme.⁴⁹

Hal ini menimbulkan reaksi perlawanan hebat terhadap pandangan mekanistik kehidupan dan menentang *regimentasi* kehidupan oleh sinema menjadi

⁴⁹Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 70.

rutinitas mekanistik yang berulang-ulang. Di zaman penuh gejolak itu, sebuah filsafat lahir untuk menopang semangat reaksioner yang dipopulerkan oleh Hendri Bergson, yaitu *filsafat vitalisme*. Vitalisme mempertentangkan antara gerak materi mati yang berulang secara mekanistik, dengan *elan vital* atau gairah hidup kreatif yang mendorong evolusi makhluk hidup. Semangat romantisme naturalistik ini digunakan sebagai kesempatan oleh para diktator *demagogis* secara eksploitatif untuk memanfaatkan *chauvinisme arkaik* yang imperialistik, yang di dalamnya kebebasan individu dipasung. Sebagai konsekuensinya filsafat romantisme mengalami kemerosotan, dan kemudian posisinya diambil alih oleh filsafat eksistensialisme yang menekankan kebebasan dan kesadaran individu manusia.⁵⁰

Filsafat eksistensialisme tahun 40-50-an menolak ajaran *elan vital* sebagai esensi manusia, karena yang demikian itu akan menyebabkan manusia tidak berbeda dengan hewan. Menurut ajaran eksistensialisme, hewan terbelenggu oleh naluri yang bersifat mekanistik, sedangkan manusia memiliki kehendak dan pikiran bebas untuk memilih. Kemudian kaum strukturalis menemukan bahwa hampir semua perilaku budaya manusia mempunyai struktur-struktur yang serupa.⁵¹

Menurut Ferdinand De Saussure, perbedaan yang harus dipahami oleh seorang ahli linguistik adalah antara *langue*, yaitu sistem relasi internal antara tanda-tanda yang berbeda berdasarkan suatu sistem aturan temporal, dan *parole*, yaitu bahasa sebagaimana ia termanifestasikan dalam ujaran atau tulisan yang sifatnya

⁵⁰P. Hardono Hadi, *Jatidiri Manusia; Berdasar Filsafat Organisme Whitehead*, (Cet. VII; Jogjakarta: Kanisus, 1996), h. 175.

⁵¹Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme.... op. cit.*, h. 25.

temporal. Pemilihan antara parole dengan langue adalah pemilihan antara individual dan sosial. Yang paling penting adalah kenyataan sosial mengatasi individual.⁵²

Selain itu, konsep yang ditawarkan oleh Saussure adalah struktur penanda dan petanda. Setiap tanda adalah terdiri dari dua elemen di atas, penanda adalah citraan bunyi, kata sebagaimana diucapkan dan dituliskan. Sedang petanda adalah konsep tentang objek yang dirujuk oleh penanda. Dengan demikian strukturalisme memperjelas sikapnya yang memandang bahasa secara otonom terpisah dari semesta sebagaimana adanya. Maka dari suatu penanda tidak berasal dari kenyataan luar melainkan struktur relasi anantara penanda, oleh karena itu paham ini meruntuhkan positivisme yang berasumsi bahwa bahasa sebagai representasi dari kenyataan luar. Keterputusan antara semesta dan bahasa menyebabkan bahasa bersifat konvensional atau kesepakatan sosial yang telah terberi. Dengan demikian gagasan ini membawa kebenaran dipahami sebagai relativisme linguistik.⁵³

Walaupun strukturalisme berhasil meruntuhkan asumsi-asumsi filsafat positivisme, namun kritiknya terhadap kaum eksistensialisme menandakan bahwa paham ini masih mewarnai sendi-sendi dasar modernitas yaitu prinsip determinisme. Kendati menolak esensi manusia, namun kaum strukturalis tetap mengakui adanya esensi di balik kebudayaan; yaitu struktur yang bersifat ideal dan mendalami setiap kebudayaan. Prasangka strukturalis yang memprioritaskan bahasa akhirnya mendapat perlawanan dari Jacques Derrida, dengan menyatakan bahwa kaum strukturalis

⁵²Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 78.

⁵³*Ibid.*, h. 79.

terjebak dalam logo sentrisme dan merupakan bagian dari tradisi metafisika. Dengan kritiknya terhadap strukturalisme, membuat Derrida mendeklarasikan bahwa strukturalisme telah mati, sehingga Derrida kemudian dinobatkan menjadi pelopor *post strukturalisme*.

Derrida adalah pemikir perancis yang mengangkat istilah “Dekonstruksi” kedalam kosakata filsafat, sehingga menjadi kata yang menjadi populer karena dipungut oleh kalangan teoritikus dan kritikus sastra dan seni dunia yang mendandai sebuah babakan baru sebuah wacana yaitu post modernisme. Dengan pemungutan ini, post strukturalis perancis dibabtiskan menjadi tokoh postmodernisme.⁵⁴

Postmodernisme, sesungguhnya merupakan terminologi yang mewakili pergeseran wacana berbagai bidang seperti, seni arsitektur, sosiologi, dan filsafat yang bereaksi keras terhadap wacana modernisme karena terlampaui mendewakan rasionalitas sehingga mengeringkan kehidupan dari kekayaan dunia batin manusia. Secara umum postmodernisme terbagi menjadi sayap kiri yaitu post strukturalisme pluralistik, dan sayap kanan yaitu *holisme monistik*.⁵⁵

Derrida –sebagaimana dipaparkan sebelumnya dibaptis menjadi tokoh postmodernis– sebagai tokoh post strukturalis dapat dipahami sebagai pelanjut sekaligus koreksi terhadap strukturalisme. Jika para strukturalis berhenti pada penemuan pasangan-pasangan makna berlawanan yang tersirat dalam suatu teks dan mencari relasi konsistensi berbagai pasangan tersebut dalam bentuk sistem semantik

⁵⁴Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme.... op.cit.*, h.26

⁵⁵Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektifisme.... op. cit.*, h. 14.

yang disebut struktur-universal, maka para dekonstruksionis pluralistik justru melihat adanya kontradiksi-kontradiksi tersembunyi yang terdapat dalam teks-teks. Hal tersebut tampak pada terjadinya ketidakseimbangan dalam pasangan semantik, dimana satu kutubnya dianggap lebih tinggi dari yang lain, misalnya konsep *fenosentrisme*; penekanan pada lisan ketimbang teks atau tulisan. Padahal menurut Derrida, mustahil menangkap realitas kecuali teks yang mendeskripsikan realitas. Di balik itu tidak ada struktur objektif, tetapi justru teks-teks yang lain.⁵⁶

Sebagai gantinya, Derrida bahwa untuk menafsirkan suatu teks, kita tidak bisa terlepas dari teks-teks yang lain. Kaum post strukturalis membuang konsep struktur dalam, dan kembali kestruktur permukaan yang kongkrit dengan segala keaktualannya yang sewaktu. Keaktualan struktur-struktur pengetahuan dan kebudayaan menyiratkan keterlibatan ruang dan waktu didalamnya, sehingga tak lepas dari kesejarahan. Itulah sebabnya post strukturalisme menolak tiga konsep strukturalisme yaitu *esensialisme*, *ahistorisme*, dan *monisme*.⁵⁷

Pansemiotisme atau pandangan sewatanda ini merupakan benang merah yang menguntai pemikiran post strukturalis perancis, seperti Michael Foucault, Jean Francois, Lyotard, serta pemikiran-pemikiran lainnya. Michael Foucault adalah murid cemerlang dari tokoh marxis strukturalis Louis Althusser. Ketika Foucault membicarakan struktur, dia tidak merujuk pada struktur-struktur yang ada dalam bahasa seperti yang digunakan oleh para strukturalis, tetapi struktur geologi yang

⁵⁶Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme.... op. cit.*, h. 17.

⁵⁷*Ibid.*, h. 27-28.

merupakan produk dari proses geologi yang melibatkan berbagai kekuatan alam. Itulah sebabnya Foucault mencari kekuatan-kekuatan penyebab terjadinya struktur yang tertanam dalam lapisan-lapisan makna pada pengetahuan masa kini, kediskontinuitas masa lalu, sebagai asal mula konsep yang mapan pada masa kini. Proses pencarian itu disebut *arkeologi* pengetahuan.⁵⁸

Menurut Foucault pengetahuan selalu terkait dengan kekuasaan, dimana keduanya saling mempengaruhi. Jika seseorang menjalankan kekuasaan, itu berarti menciptakan pengetahuan, dan demikian pula sebaliknya pengetahuan akan mendorong orang pada kuasa. Ketika dipraktekkan, kuasa adalah strategi, ia ada dimana-mana dan tidak dapat dilokalisasi, kuasa menentukan susunan, aturan-aturan dari dalam, seperti hubungan sosial ekonomi, hubungan keluarga, seksualitas, media komunikasi, pendidikan, dan lain-lain. Singkatnya kuasa itu inheren ada dalam segala hal, termasuk dalam pengetahuan.⁵⁹

Kaitan antara ilmu pengetahuan, kepentingan dan kekuasaan tampak jelas ketika Hitler, Stalin atau Rezim Orde Baru menguasai wacana untuk melenggengkan kekuasaan (ekonomi, sosial, politik). Secara ekstrim Foucault menyatakan bahwa semua pengetahuan adalah ekspresi kehendak untuk berkuasa. Itu berarti bahwa seorang ilmuwan tidak dapat berbicara tentang kebenaran mutlak, kebenaran objektif

⁵⁸*Ibid.*, h. 29.

⁵⁹Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Modern; dari postmodernisme, teori Kritis, Post Kolonialisme, Hingga Cultural Studies*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006), h. 230.

universal, kebenaran tidak lain dari benar secara konsensus, berdasarkan paradigma atau otoritas intelektual saat itu.⁶⁰

Tokoh-tokoh postmodernis melakukan pembongkaran yang amat radikal. Epistemologi, seluruh filsafat, termasuk ideologi tidak dapat lepas dari bulldoser dekonstruksionis mereka. Dengan demikian, sains sebagai satu-satunya landasan modernitas dan sumber bagi dunia Barat untuk mencapai kebenaran, pondasinya hancur dilanda gempa post strukturalisme dari prahara postmodernisme. Namun pertanyaannya adalah dimanakah episentrum gempa itu?

Jean Francois Lyotard merasa telah menemukannya dalam teknologi komputer yang telah memacu jantung kehidupan masyarakat. Lyotard melihat relasi logika mesin dalam mesin logika yang bernama computer telah melahirkan berbagai cabang ilmu baru yang berkaitan dengan bahasa dan mengubah watak ilmu-ilmu lama hingga sains kehilangan landasan tunggal aksiologisnya, yaitu kisah-besar yang melegitimasi, yang oleh Lyotard ia disebut “narasi”. Postmodernisme menurut Lyotard adalah periode ketidakpercayaan pada narasi-narasi raksasa yang bersifat universal dan esensial semakin gencar.⁶¹

Beberapa narasi raksasa yang berseliweran dalam postmodern menurut Lyotard adalah antara lain; dialektika, epistemologi objektifitas, hermeneutika, ideologi yang semacamnya, semuanya tidak dapat diandalkan sebagai landasan

⁶⁰*Ibid.*, h. 239.

⁶¹Jean Francois Lyotard, *Postmodernisme; Krisis Dan Masa Depan Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Kamaluddin dari judul aslinya, *The Postmodern Condition; A Report On Knowledge*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004), h. 25-27.

tunggal legitimator ilmu-ilmu modern. Dialektika mengklaim sebuah sejarah yang universal, dengan hukum-hukum yang sama pada semua lokal. Epistemologi menggariskan asumsi-asumsi ontologis, metodologis, dan aksiologis yang harus diterima sebagai satu-satunya syarat kepastian pengetahuan.⁶²

Hermeneutika mengaku mampu menggapai maksud sang pengarang, sehingga semua aktivitas hermeneutis harus setia pada teks dan mendapatkan makna yang sama. Sedangkan ideologi yang pada awalnya ingin dibersihkan oleh modernism dari debu-debu epistemik, namun sains modern justru berbalik melegitimasi dirinya sendiri dengan mengatakan bahwa pengetahuan hanya absah bila dihasilkan dari pengetahuan itu sendiri. Sementara di sisi lain sains bergabung dan menghamba pada orientasi keuntungan industri raksasa, orientasi kapitalistik telah menembus dinding laboratorium, ideologi yang tadinya ingin disingkirkan segera kembali menyusup dengan halus.⁶³

Dengan demikian tidak satupun konsensus yang dapat dicapai untuk mencari legitimasi tunggal untuk semua sains. Itulah sebabnya Lyotard mengganti paradigma tunggal dengan paralogi-paralogi yang mencari instabilitas dengan prinsip disensus bukan konsensus. Kritik-kritik postmodern menuntut agar narasi-narasi universal memberi jalan pada lokalitas, setiap klaim memiliki ruang kompleksitasnya sendiri. Sehingga kesatuan sejarah digeser dengan kemajemukan sejarah lokal yang tidak

⁶²Donny Gahral Adian, *Martin Heidegger*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2003), h. 92.

⁶³*Ibid.*, h. 93.

bisa diletakkan di bawah satu payung raksasa.⁶⁴ Semua kritikan Lyotard tertuang dalam bukunya *The Postmodern Condition*.

Bukunya yang kontroversial tersebut menjadi lebih populer ketika “pendekar” kritik ideology dari Jerman Jurgen Hebermas turun untuk mempertahankan proyek modernitas yang diturunkan oleh pemikir-pemikir *Aufklarung* atau pencerahan sejak abad ke-18 M. Habermas memberi julukan *neokonservatif* bagi para pemikir postmodernis tersebut, dengan kehadirannya kontroversi postmodernisme masuk kembali ke dalam ilmu-ilmu sosial.⁶⁵

Habermas adalah salah seorang penggagas teori kritis Mazhab Farkfur. Teori kritis ini bersumber dari tradisi filsafat Jerman seperti Kant, Haegel, Marx, dan Freud. Istilah kritis akrab dengan kelompok ini berdasarkan kemampuannya untuk menganalisa, mengemukakan opini atau argumen tentang berbagai aspek kehidupan sosial karena didukung oleh ilmuan dari berbagai latar belakang disiplin. Oleh karena itu kajiannya pun bersifat multi disipliner dan tidak seragam, sebab didukung oleh tokoh-tokoh beraliran kiri diberbagai bidang seperti sastra, sehingga Mazhab Frankfurt disebut juga sosiologi kritis.⁶⁶

Gagasan kritis Habermas tercermin pada serangan pada berbagai aliran pemikiran seperti Positivisme, Postmodernisme, bahkan terhadap teori-teori Marxisme. Reaksi keras diperlihatkan Habermas terhadap para pemikir postmodernisme karena mereka gagal memahami rasionalitas yang mendasari

⁶⁴Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi.... op. cit.*, h. 56.

⁶⁵Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme.... op. cit.*, h. 16.

⁶⁶Akhyar Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi.... op. cit.*, h. 13.

modernitas. Rasionalitas dalam pandangan para pemikir postmodernis terlalu dipengaruhi oleh kebudayaan industri sehingga menggeser teknologi menjadi ideologi atau rasionalitas teknologis yang telah menghilangkan fungsi kritis rasio.⁶⁷

Dengan tegas Habermas menyangkal ketika kaum postmodernis menolak kemungkinan rasio menjadi kritis. Dalam menghadapi pemikir postmodernis Habermas tetap membela modernitas, tetapi di sisi lain ia menyerang sendi-sendi modernitas yaitu positivisme. Habermas yakin bahwa rasio dapat mencapai objektivitas yang ditunjukkan dalam sistem dan metodologi, sementara faktor subjektif ditunjukkan pada kepentingan dan minat. Habermas menolak sikap bebas nilai dalam pembentukan ilmu pengetahuan. Proses ini selalu saja dibarengi oleh kepentingan atau yang disebut interes kognitif, yaitu; kepentingan teknis untuk mempertahankan diri (ilmu-ilmu empiris analitis), kepentingan praktis untuk berkomunikasi (ilmu-ilmu historis-hermeneutis), dan kepentingan emansipatoris yang mendorong manusia untuk mengembangkan otonomi dan tanggung jawabnya (ilmu-ilmu sosial kritis).⁶⁸

Dengan adanya asumsi kepentingan di balik pengetahuan, maka modernitas yang cacat dengan memapankan dirinya, harus dicerahi dengan rasional dengan tindakan komunikatif. Hal ini adalah penolakan atas pandangan masyarakat komunal Marx yang terperosok kedalam determinisme-positivis, bahwa kapitalisme akan hancur dengan sendirinya. Tetapi sayangnya teori Marx tidak relevan lagi untuk menganalisis kapitalisme lanjut, karena terjadi peralihan dari kapitalisme priwat ke

⁶⁷Ibrahim Ali Fauzi, *Jurgen Habermas*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2002), h. 131.

⁶⁸*Ibid.*, h. 46-47.

kapitalisme Negara yang ditopang oleh teknologi untuk mempertahankan industri-industri besar.⁶⁹

Dengan tergusurnya kebenaran objektif oleh kebenaran hermeneutik baik dari postmodernisme maupun teori kritis, penghargaan subjektivitas objek kajian serta subjektifitas pembaca dan pendengar membuka ruang timbulnya keragaman dalam realitas sosial. Dengan demikian terdapat peluang bagi wacana-wacana marginal seperti Budaya Lokal, Femenisme, Agama, dan lain-lain, untuk menguat ditegakkan secara berkeadilan, semua didistribusi dan ditentukan kepentingan yang melatarbelakangi.

Sesuai dengan model alur pemikiran John F. Haught pada pendekatan kontak antara agama dengan sains, postmodernisme sayap kiri telah melahirkan pluralisme-hermeneutik, sehingga terbuka peluang interaksi agama dan sains. Di sisi lain kecenderungan holistik-monistik kalangan ilmu kealaman yang menentang reduksionisme-saintifik jelas merupakan perlawanan terhadap sains positivistik di era modern. Oleh karena itu, Armahedi Mazhar menyebut mereka sebagai post modernisme sayap kanan, di mana sains di tangan mereka benar-benar melakukan kontak atau dialog dengan agama atau realitas metafisika. Tetapi di sisi lain bertentangan dengan pemikir postmodernis sayap kiri yang menolak paradigma tunggal di dunia keilmuan.⁷⁰

⁶⁹Akhyar Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi.... op. cit.*, h. 11.

⁷⁰Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme.... op. cit.*, h. 19.

Salah satu asumsi dasar positivisme ialah prinsip determinisme-mekanistik. Prinsip ini dipungut dari sukses besar penemuan Newton yaitu mekanika universal yang berlaku secara luas. Asumsi ini memahami alam bergerak seperti mesin yang diikat oleh hukum-hukum yang ada dalam dirinya seperti hukum gravitasi dan lain-lain.⁷¹ Teori-teori Newton ini dianggap paling lengkap dalam menjelaskan alam semesta dan bertahan selama kurang dari 200 tahun. Namun munculnya Albert Einstein dengan teori reativitasnya, beberapa tokoh-tokoh fisika modern seperti Niels Bhor, David Bohm, Schrodinger, Haisenberg, Max Planck, dan lain-lain yang mengembangkan fisika kuantum menyebabkan runtuhnya beberapa teori Newton.⁷²

Dengan demikian Determinisme-mekanistik semesta telah digantikan oleh relativisme ruang dan waktu oleh Einstein. Sedangkan menurut teori kuantum pada level sub atom prinsip kausalitas tidak berlaku jadi, justru pada bangunan dasar dari alam semesta tersebut berlaku prinsip ketidakpastian, bahkan atom hanya berisi seper satu milyar materi dan lainnya adalah non materi yang berwujud gelombang. Menurut Niels Bhor sifat gelombang dan partikel elektron pada level sub atom tidaklah bersifat dualistik, karena elektron bukan gelombang dan bukan pula partikel. Pengamatlah yang kemudian menentukan apakah elektron itu berperilaku gelombang atau partikel. Dengan demikian pada level sub atom materi tidak berada secara pasti,

⁷¹Conny Semiawan – I Made Putrawan – I Setiawan, *Dimensi Kreatif dalam Filsafat Ilmu*, (Cet. V; Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), h. 27-28. Bandingkan dengan Greg Sutomo, *Sains dan Problem Ketuhanan*, (Cet. IV; Jogjakarta: Kanisus, 2002), h. 30-31.

⁷²Yusman Wiyatmo, *Misteri Lubang Hitam; Fenomena-fenomena Eksotes, Hasil Singkapan Para Fisikawan Postmodern*, (Cet. I; Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 1-4.

tetapi lebih dari pada menunjukan “tendensi terjadi” yang di dalam kuantum disebut probabilitas.⁷³

Probabilitas ini tidak merepresentasikan entitas suatu benda, tetapi dalam arti kesaling-hubungan. Oleh karena itu partikel sub atom bukan benda tetapi kesaling hubungan antara benda yang saling hubungan satu sama lain. Itulah sebabnya fisika modern mengungkapkan kesatuan dasar alam semesta; bahwa dunia tidak dapat dianalisis menjadi unit-unit kecil yang berada secara bebas. Pemahaman kuantum ini menurut Ian Barbour mempunyai dua implikasi yaitu; 1) Peran subjek, bahwa pengamatlah yang menciptakan alam semesta atau partisipator, sehingga tidak ada sesuatu yang independen, kesadaran dan perilaku adalah bagian dari eksperimen tidak ada batasan antara subjek dan objek. 2) Pandangan Holisme, yaitu realitas adalah keseluruhan yang tidak dapat dipahami secara terpisah-pisah. Alam adalah proses atau peristiwa dari satuan-satuan entitas materi.

Pandangan holistik ditunjukan lebih sistematis oleh David Bohm dalam karyanya *Wholeness The Implicate Order* dengan pandangan Holisme, David Bohm mengajukan suatu tatanan baru yang memungkinkan adanya sebuah alam semesta yang menyeluruh dan ia disebut Implicate Order. Bohm menyebut istilah ini sebagai proses menyembunyi kedalam dari efek-efek manifestasinya pada tatanan yang nampak yang disebut Explicate Order. Dengan demikian menurut Bohm seluruh

⁷³Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu op. cit.*, h. 158.

tatanan alam yang nampak berasal dari sumber yang sama, yaitu tatanan yang tersembunyi dibalik efek-efeknya yang nampak.⁷⁴

Holisme adalah upaya manusia Barat dalam mengembalikan keseimbangan yang rusak setelah mereka membuang semua yang supranatural dan suprarasional. Salah satu tokoh yang mempopulerkan holistik adalah Danah Zohar, murid perempuan Fisikawan Kuantum kondang Inggris David Bohm. Danah Zohar mencoba menerangkan fenomena kejiwaan melalui fisika kuantum dengan melihat langsung kepengalaman sehari-hari. Danah Zohar tampaknya mencoba menyesuaikan pandangan kuantum dengan pandangan teologis agama-agama resmi dunia barat lewat bukunya yang berjudul *The Quantum Self*.

Menurut Zohar, dalam pandangan kuantum vakum atau kehampaan bukan kosong sama sekali. Tetapi penuh energi murni, walaupun tidak ada satupun partikel atau medan fisik di dalamnya. Lautan energi tak berhingga tersebut justru mengandung riak-riak kecil, atau fluktuasi kemunculan dan lenyapnya partikel. Pada satu saat oleh satu dan lain hal satu riak itu menggelombang dan menggelembung membentuk semesta raya yang dikenal sebagai fenomena big-bang. Bagi Zohar vakum mempunyai karakteristik yang serupa dengan karakteristik kuantum cahaya. Kemiripan tersebut membuat Zohar menghipotesiskan adanya kesadaran semesta yang dimiliki oleh vakum, sehingga kesadaran tiap manusia adalah pancaran kesadaran semesta vakum.⁷⁵

⁷⁴Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik.... op. cit.*, h. 100-105.

⁷⁵Armahedi Mazhar, *Revolusi Integralisme.... op. cit.*, h. 49-50.

Kesadaran manusia menurut Zohar adalah sistem kompleks melalui proses panjang yang disebut evolusi biologis, yang merupakan kesatuan dari evolusi kosmologis, dan sebelumnya diawali oleh peristiwa big-bang, yang kesemuanya merupakan rangkaian evolusi yang sangat panjang. Dalam pandangan Zohar ada dua macam mekanisme dasar evolusi; variasi atau peragaman acak, dan seleksi atau penyaringan alamiah. Esensi dari keragaman itu adalah keacakan, yang tidak berbeda dengan esensi keadaan sistem mikroskopik menurut mekanika kuantum, yaitu kombinasi kepastian dan ketidakpastian kuantum, itulah esensi proses kesadaran manusia. Irama kepastian dan ketidakpastian tersebut menurut Zohar tidak lain adalah intisari kreativitas Tuhan.⁷⁶

Pandangan holistik juga merasuki pemikir-pemikir Amerika sejak tahun 50-an sampai tahun 70-an. Di tangan merekalah holisme mendapat warna tradisi keagamaan Timur, sehingga terjadi sintesis pandangan Barat yang ilmiah dengan pandangan Timur yang mistis dalam satu pandangan holistik.

Fritjof Capra misalnya ia adalah seorang fisikawan partikel elementer yang juga melakukan metiasi-metiasi timur. Tiba-tiba ia menyadari bahwa pengalaman mistisnya menghasilkan kesimpulan yang sama dengan teori kuantum relativistik yang digunakannya. Ketika ia melakukan survei literatur mistik timur seperti Hinduisme, Budhisme, dan Taoisme terdapat kesejajaran antara deskripsi para

⁷⁶*Ibid.*, h. 55.

ilmuwan tentang partikel terkecil di alam semesta dan deskripsi para mistikus tentang pengalaman mistisnya dengan realitas.⁷⁷

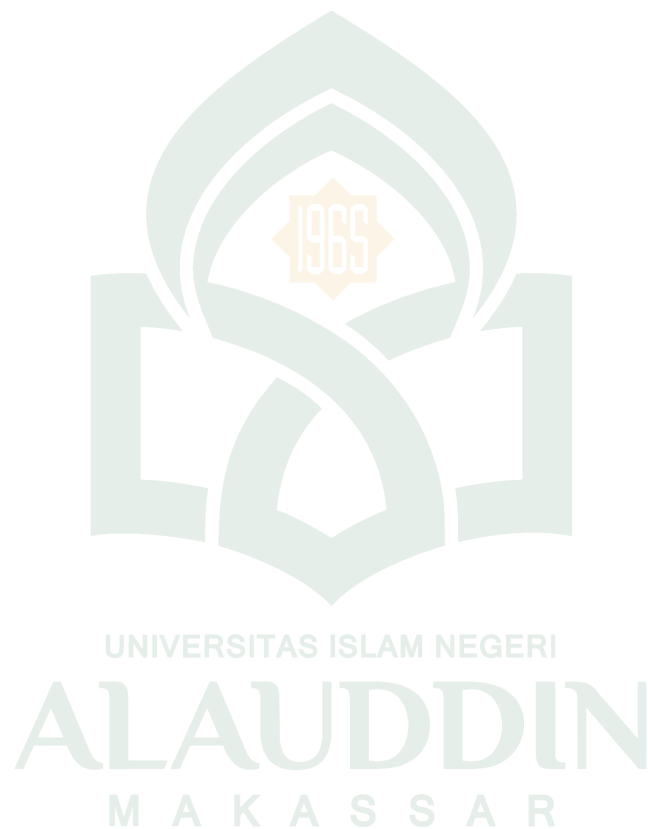
Ketika mendeskripsikan realitas, Ken Wilber –seorang integralis Budhis yang menamakan dirinya neo perenialis– melihat realitas sebagai hirarki yang tidak berhingga dan ia menyebutnya holarki atau hirarki holon. Holarki adalah hirarki tanpa dasar dan tanpa puncak, holon kuantum hanyalah jenjang-jenjang terendah yang dapat diketahui manusia. Bagi Wilber holarki realitas puncaknya adalah Ruh. Sementara seorang integralis lain yang beraliran Hindu bernama Aurobindo merumuskan hirarki realitas terdiri dari perjenjangan dunia (realitas korperal), tubuh (realitas vertikal), pikiran (realitas mental), intuisi (realitas supranatural), kebahagiaan (realitas transpersonal), dan wujud (realitas ultimat).

Dari kalangan Islam Sayyed Hossein Nasr mengingatkan bahwa tradisi filsafat Islam juga mengenal hirarki realitas keadaan dan wujud mutlak, seperti yang diakui oleh filsafat metafisis tradisional agama lain. Dalam pandangan Islam, ada (wujud) dengan segala sumber pengetahuan *integratif* mulai dari potensi rasional, intuisi dan wahyu. Dalam Islam sendiri terdapat istilah hikmah yang diidentifikasi sebagai filsafat. Kearifan atau pemahaman tentang realitas telah dicapai oleh pemikir-pemikir Islam klasik seperti Suhrawardi, Ibnu ‘Arabi, Ibnu Sina dan Mulla Shadra. Tradisi yang mereka peraktekkan menekankan kejernihan batin untuk mengungkap kebenaran hakiki dan realitas metafisik yang bermuara pada hikmah

⁷⁷Sayyed Hussain Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin dari judul aslinya, *Three Muslim Sages*, (Cet. I; Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), h. 7-8.

Islami dan pesan esoterik Nabi SAW. Oleh karena itu menurut Nasr, filsafat Islam berakar pada paradigma tauhid dengan sumbernya yaitu al-Qur'an dan al-Hadits.⁷⁸

Dalam prakteknya, filsafat Islam menjabarkan dan membina inspirasi dari kedua sumber tersebut walaupun pada tataran permukaan memiliki kesamaan dengan filsafat Yunani. Itu lebih merupakan akibat dari proses inklusifitas dan adaptasi kreatif.



P⁷⁸Ibid., h. 24.

BAB IV

ANALISIS TERHADAP PARADIGMA PEMIKIRAN ILMU PENGETAHUAN MULYADHI KARTANEGARA

Pada awalnya modernitas muncul dengan gelombang optimisme manusia modern bahwa manusia akan mampu mengatasi kesulitan-kesulitan hidupnya melalui bantuan sains positivis dengan fisika Newtonian yang menjadi pondasinya. Hal ini yang kemudian mengkristal menjadi positivisme dengan pendewaan terhadap sains-sains alam yang dipisahkan dari hal-hal yang bersifat metafisis dan etis, bahkan cenderung mendiskriminasi agama karena bersifat eksklusif, subjektif dan dogmatis.

Asumsi atomistik yang kemudian digeneralisasi menjadi determinisme - mekanistik- materialis telah mereduksi kompleksitas alam semesta menjadi substansi yang mati dan tidak berarti, seperti sebutir debu yang ada di tengah padang pasir. Namun dengan munculnya fisika modern (relativitas dan mekanika kuantum) telah membuat fisika Newtonian menjadi klasik dan irasional. Di sisi lain terjadi pergeseran wacana ilmu pengetahuan, ini ditandai dengan lahirnya aliran post positivisme yang mengasumsikan bahwa sains tidak terlepas dari *falsifikasi-eliminatif* yang bergerak secara evolutif dan anomal-krisis sehingga terjadi revolusi sains.¹ Mekanika kuantum yang menekankan peran subjek menyebabkan sains mengkaji realitas hingga memasuki wilayah metafisis seperti kesadaran, ruh, dan

¹John Horgan, *The End of Science; Senjakala Ilmu Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Djejen Zainuddin dari judul asli, *The End of Science; Facing The Limits of Knowledge In The Twilight of The Scientific Age*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2005), h. 49.

spiritual yang menjadi inti dari semua kebijaksanaan dari Timur termasuk filsafat Islam.

Dengan demikian, alam semesta yang sangat luas bukan lagi menjadi wilayah otoritas sains belaka, mengingat dalam pandangan agama alam tidaklah independen tapi alam adalah hasil kreasi Tuhan. Sains mau tidak mau akan mengalami kontak dengan agama karena sains pada dasarnya pencarian atas realitas, sementara realitas tertinggi dalam pandangan agama adalah Tuhan atau *Wujud Mutlak* dalam filsafat Islam. Proses ini akan terus berlanjut menuju pengakaran pada realitas yang sama antara sains dan agama yaitu realitas tertinggi atau wujud mutlak hingga terjadi konfirmasi antara keduanya.

Pendekatan konfirmasi merupakan puncak perjumpaan antara sains dan agama dalam pandangan John F. Haught, konfirmasi hanya dapat dimaknai jika realitas dimaknai sebagai eksistensi yang membentang atau hirarki wujud –seperti yang ada dalam filsafat Islam– dan Mulyadhi Kartanegara adalah salah satu tokoh yang memperkenalkan kembali di tengah hegemoni filsafat Barat dan alotnya dialog antara sains dan agama dewasa ini.

A. Teori-teori Pengetahuan

Pada dasarnya pembahasan tentang teori-teori pengetahuan merupakan pembahasan filsafat ilmu, khususnya epistemologi. Menurut Harun Nasution epistemologi berasal dari kata *episteme* yang berarti pengetahuan, sehingga epistemologi membahas: apa itu pengetahuan dan bagaimana cara mendapatkan pengetahuan. Selain itu Mulyadhi Kartanegara juga mengatakan “menurutku

pertanyaan yang tidak bisa ditinggalkan dalam sistem setiap epistemologis yaitu: 1. Apa yang dapat diketahui dan 2. Bagaimana mengetahuinya”.² Pada pertanyaan apa yang bisa diketahui, mengacu pada teori dan isi ilmu. Teori ilmu dapat dipahami sebagai hakekat ilmu, isi ilmu mengacu pada objek yang akan diteliti. Mulyadhi menyebutnya status ontologis objek ilmu. Tugas utama epistemologi adalah menunjukkan bagaimana ilmu mungkin secara filosofis. Namun ilmu baru bisa diperoleh apabila kesadaran suatu objek diyakini status ontologisnya.³

Kemudian pada pertanyaan bagaimana mengetahui, dapat dipahami bagaimana mendapat pengetahuan yang berhubungan dengan dua hal yaitu: 1) Alat epistemologi atau sumber pengetahuan dan 2) Metode atau sistem pendekatan yang digunakan untuk memahami objek-objek pengetahuan. Selanjutnya sistem klasifikasi ilmu erat kaitannya dengan status ilmiah, cabang ilmu yang dipengaruhi oleh status ontologis objek ilmu. Dengan demikian dapat dipahami mengapa status ilmiah dalam pembahasan epistemologi sangat penting, karena yang ingin dicapai oleh status ilmiah adalah pengetahuan yang benar.⁴

Berdasarkan penjelasan di atas, epistemologi atau teori pengetahuan erat kaitannya atau bahkan tidak terlepas dari beberapa hal yaitu: 1) Hakikat ilmu, 2) Sumber-sumber ilmu, 3) Status ontologis objek ilmu, 4) Basis ontologis klasifikasi ilmu, dan 5) Metode-metode ilmiah. Pemikiran epistemologi yang diperkenalkan

²Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 58.

³Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 30.

⁴*Ibid.*, lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu..... op. cit.*, h. 145.

oleh Mulyadhi Kartanegara lebih merupakan bentuk keprihatinan, karena kajian epistemologi belum terlalu mendapat perhatian –dalam konteks ke Indonesiaan– selain itu epistemologi Islam yang ditawarkannya diharapkan dapat menjadi alternatif di tengah kencangnya hegemoni pemikiran Barat. Sehingga dapat bersikap lebih kritis dengan membandingkannya dengan epistemologi Islam.⁵

Pada umumnya pembahasan epistemologi dimulai dengan definisi “sains” yang dibedakan dengan pengetahuan (*knowledge*). Menurut Mulyadhi bahwa istilah ilmu dalam epistemologi Islam mirip dengan *science* dalam epistemologi Barat, sebagaimana dibedakan antara *sains* dengan *knowledge* dalam epistemologi Barat, ilmu pun dibedakan dengan opini (*ra'y*) dalam epistemologi Islam.⁶ Ilmu dapat didefinisikan sebagai pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya. Dengan demikian ilmu bukanlah pengetahuan biasa atau opini.⁷

Secara kebahasaan kata *science* berasal dari istilah latin “*Scire*” yang artinya “mengetahui”, dalam perkembangan selanjutnya sains mengalami pergeseran makna sehingga lebih dipahami sebagai pengetahuan yang sistematis berdasarkan observasi, kajian, dan percobaan-percobaan yang dilakukan untuk menentukan sifat dasar atau prinsip dari apa yang dikaji. Dari definisi tersebut, sebenarnya terdapat titik kesamaan antara sains dan ilmu, yaitu terletak pada orientasi keduanya pada kebenaran. Namun demikian kebenaran yang dibawa oleh sains membatasi diri pada

⁵Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.... op. cit.*, h. xiii.

⁶*Ibid.*, h. 1.

⁷Musa Kazim, *Tafsir Sufi; Membedah Masalah Ketuhanan Dalam al-Qur'an*, (Cet. I; Jakarta; Lentera, 2003), h. 23.

aspek-aspek fisik-indrawi dengan karakternya yang menekankan pada observasi dan eksperimen. Sementara ilmu memandang kebenaran yang lebih luas karena tidak pernah membatasi diri pada aspek-aspek fisik semata.⁸

Menurut Mulyadhi, bahwa observasi yang disyaratkan oleh sains menyebabkannya terjebak pada wilayah empiris, sementara eksperimen yang juga merupakan salah satu syarat memastikannya untuk memutlakkan objek-objek fisik atau yang dalam istilah Aguste Comte alam positif. Dari sini kemudian timbul pertanyaan, bagaimana dengan kedudukan matematika? Apakah ia juga tergolong kedalam sains? Menurut Mulyadhi tidak ada keraguan bahwa matematika tergolong ke dalam sains, karena matematika selalu berhubungan dengan benda-benda fisik walaupun pada dirinya tidak bersifat fisik. Namun inilah yang menjadi kerumitan yang dihadapi oleh sains karena matematika secara ontologis tidak bersifat fisik.

Karakter epistemologi Islam yang melekat pada diri Mulyadhi Kartanegara ketika membahas ilmu secara bahasa dengan merujuk pada kata dasarnya ‘*Alima*’ yang berarti mengetahui. Sedangkan definisi ilmu yang diungkapkan oleh Ibn Hazm dengan arti “*sebagaimana adanya*” mengisyaratkan bahwa ilmu harus dapat diuji kebenarannya berdasarkan bukti-bukti yang kuat. Inilah menjadikan ilmu lebih luas cakupannya dari sains, karena di dalam filsafat Islam realitas tidak pernah dibatasi hanya pada realitas fisik semata.⁹

⁸Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu..... op. cit.*, h. 145.

⁹Mulyadhi Kartanegara, *menyibak Tirai Kejahlan..... Ibid.*, h. 6.

Sebelum membahas panca indra sebagai salah satu sumber pengetahuan, Mulyadhi terlebih dahulu menjelaskan fungsi lain dari panca indra yakni sebagai alat beradaptasi dengan lingkungan sehingga tetap dapat bertahan hidup, karena indra merupakan alat pertahanan yang cukup memadai untuk menghindar dari bahaya. Tapi sebagai manusia, kehidupan bukanlah sekedar memenuhi kebutuhan fisik, lebih dari itu manusia ingin mengembangkan dirinya sehingga tercipta sebuah peradaban.

Dengan demikian, untuk memenuhi kebutuhan pengetahuan yang benar, apakah indra sudah mampu memberikan informasi sebagaimana adanya? Mulyadhi mengatakan bahwa *“kesan indra tidaklah sesuai dengan keadaan benda sebagaimana adanya. Bahwa bintang itu kecil, ternyata itu keliru karena ternyata ada bintang yang jauh lebih besar dari matahari, kita juga akan menduga bahwa warna langit itu biru, pada hal langit itu sendiri tidak jelas apa definisinya...”* Dengan demikian manusia sadar bahwa indra tidak memadai untuk mengetahui sesuatu sebagaimana adanya, tentu manusia membutuhkan alat lain agar dapat mengetahui sesuatu sebagaimana adanya yakni akal. Sebelum membahas akal lebih jauh, para filosof muslim terlebih dahulu membahas kecakapan-kecakapan mental yang dalam epistemologi Islam disebut *Indra Batin*, sedangkan Naqib al-Attas menyebutnya *“indra yang sehat”*.¹⁰

Panca indra batin atau indra yang sehat terdiri atas lima unsure yaitu: 1) *al-Hiss al-Musyarak* (indra bersama), berfungsi untuk mengontrol indra-indra lahir. 2)

¹⁰Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, diterjemahkan oleh Saiful Muzani dari judul aslinya, *Islam and The Philosophy of Science*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 34.

Khayal (imajinasi tentatif), berfungsi menyimpan data-data indrawi. 3) *Wahmi* (estimasi), berfungsi menangkap maksud di balik benda sehingga menimbulkan respon pada diri manusia seperti cinta, benci, dan sebagainya. 4) *Mutakhayyilah* (imajinasi kompositif), kemampuan ini berhubungan dengan perbandingan dan pengembangan ide. 5) *al-Hafizah* (memori), berfungsi menyimpan ide-ide yang diperoleh indra batin. Kesemua indra batin ini membantu fungsi esensial akal dalam menjalankan aktivitasnya.¹¹

Indra lahir hanya dapat menangkap data-data partikular, sedangkan indra batin hanya sekedar membentuk rupa data-data partikular lahiriyah. Dengan begitu kedua indra tersebut hanya membentuk citra realitas, bukan realitas itu sendiri. Pemahaman atas realitas dapat dicapai ketika representasi realitas tersebut disempurnakan dan pemahaman ini berhubungan dengan makna yang merupakan aktivitas akal. Akal mampu memahami realitas karena akal memiliki kemampuan bertanya secara kritis. Hanya akal yang mampu bertanya tentang dimana, kapan, siapa, mengapa, tentang apa, bagaimana, atau penyebab mengenai sesuatu peristiwa terjadi. Selain itu yang paling istimewa dari akal adalah kemampuan menangkap makna (esensi) dari sesuatu yang diamatinya, sehingga manusia mengetahui konsep universal sebuah objek. Itulah sebabnya manusia mampu menyimpan jutaan makna dari berbagai objek ilmu yang bersifat abstrak tanpa memerlukan ruang fisik yang luas dalam pikiran.

¹¹*Ibid.*, h. 35.

Selain panca indra dan akal, pada diri manusia terdapat sumber pengetahuan lain yaitu hati (*intuisi*), walaupun akal mendapat penghargaan yang begitu tinggi, namun akal tetap menimbulkan beberapa kesulitan sehingga akal membutuhkan hati atau *qalbu* untuk mengatasi kesulitan yang ditimbulkan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Jalaluddin Rumi bahwa akal boleh menguasai ribuan cabang ilmu, tapi tentang dirinya sendiri akal tidak tau apa-apa, akal sering dibuat tidak berdaya oleh persoalan-persoalan sisi kehidupan emosional manusia seperti cinta dan lain-lain. Singkatnya akal tidak mampu memahami pengalaman eksistensial yang bersifat langsung tanpa proses konsepsi. Akal juga cenderung melakukan mekanisasi dan generalisasi sehingga akal tidak mampu memahami keunikan sebuah momen, satu menit dan satu jam bagi akal adalah sama dimana dan kapanpun sehingga tidak ada yang sakral bagi akal. Begitu juga akal biasanya bekerja melalui simbolisasi sehingga hanya berputar-putar pada wilayah simbol seperti permainan kata. Dalam hal ini Rumi pernah menyindir dengan mengatakan bahwa anda hanya mampu menyebut nama dari huruf M.A.W.A.R, tetapi anda tidak akan dapat menyuntingnya, maka carilah si pemilik nama.¹²

Ketika akal tidak mampu melewati dan hanya berputar pada alam kesadaran, hati mampu menembus alam ketidak sadaran yang sering diistilahkan *ekstra-sensory perception*, bahkan hati dapat berkomunikasi dengan Tuhan lewat pengalaman mistik yang dilalui oleh manusia seperti yang dialami oleh para Nabi, Wali, dan Sufi. Menurut Mulyadhi bahwa pengalaman secara intuitif (*qalbu*) dapat dikenali melalui

¹²Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 20

tiga pengalaman yang tidak terpisah; *pertama*, pengalaman eksistensial (keunikan sebuah peristiwa), ini dapat dipahami mengapa dalam agama terdapat waktu yang sakral dan tempat yang suci. *Kedua*, pengalaman *eksperiensial* (merasakan objek pengetahuan), bahwa untuk mengerti cinta, anda harus jatuh cinta, begitu pula untuk mengetahui rasa manis anda harus mencicipi gula. *Ketiga*, pengalaman *peresensial*, yakni objek pengetahuan hadir secara langsung dalam jiwa seseorang, sehingga tidak ada lagi pemisah antara subjek dengan objek atau antara yang diketahui dan yang mengetahui.¹³

Jelaslah bahwa sumber pengetahuan bagi Mulyadhi adalah satu kesatuan, kesatuan sumber ilmu tersebut akan menghilangkan pertentangan antara ilmu alam (sains) dan agama seperti yang selama ini terjadi. Kesatuan sumber ilmu tersebut akan benar-benar terintegrasi hanya ketika realitas yang diyakini sebagai sebuah totalitas mulai dari wilayah metafisika sampai pada wilayah fisika atau kesatuan ontologis. Pembahasan ontologi akan berurusan dengan keberadaan objek yang benar-benar ada (memiliki status ontologis), “ada” sesungguhnya tidak dapat didefinisikan, tetapi dapat dipahami. Sesuatu yang ada pastilah dapat dirasakan dan memiliki dampak, ia adalah wujud realitas sejati.¹⁴

Ketika berbicara tentang realitas sejati (kesatuan ontologis), Mulyadhi merujuk pada prinsip paling dasar dalam ajaran Islam yakni konsep tauhid.

¹³Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Musa Khazim dan Bagir, dari judul asli, *Philosophical Introduction; An Introduction to Content Portray Islamic Philosophy*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2003), h. 95.

¹⁴Musa Kazhim, *Tafsir Sufi.... op. cit.*, h. 26.

Kemudian membuktikan ketunggalan realitas Mulyadhi merujuk pada pandangan *Wahdatul Wujud* Mulla Shadra. Bahwa dalam agama realitas tertinggi adalah Tuhan, maka para sufi mengartikan “*Ilah*” sebagai hakikat atau realitas, maka wujud hanya satu dan sama. Yang membedakannya hanya pada tingkatan (*gradasi*) wujud, karena perbedaan dalam esensi, wujud apapun status ontologisnya sama kuat dan sama-sama riil.¹⁵

B. Objektivitas Sains

Dalam pandangan yang lebih komprehensif bahwa ilmu adalah realitas atau keadaan itu sendiri. Pemahaman ini sejalan dengan tujuan dari filsafat yaitu cinta pada ilmu atau kebijaksanaan, hanya dengan prinsip cinta seseorang dapat mengenali bahkan tidak terpisah dari realitas, itulah yang disebut kearifan.¹⁶ Dengan demikian, ketika dipahami secara epistemologi bahwa ilmu adalah pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya, itu berarti tidak terpisah dari realitas atau keberadaan objek sehingga ia dianggap benar atau pengetahuan yang objektif.

Dalam pengetahuan sehari-hari objektif dipahami sebagai sesuatu yang ada objeknya, dan keberadaan objek sering dinilai secara empiris. Karena itu objek yang tidak dapat dirasakan kehadirannya melalui indra beresiko untuk ditolak, tidak objektif atau biasa disebut subjektif. Menurut Mulyadhi mestinya objektif itu diartikan sebagai “*sesuai dengan kenyataan*”. Dan sebagaimana yang telah

¹⁵Syaifan Nur, *Mulla Shadra*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2003), h. 98.

¹⁶Mulyadhi Kartanegara, *The Best of Chicken Soup Philosophers; Dari Thales Hingga Annafis*, (Cet. I: Jakarta: Hikmah, 2005), h. 3-4.

dijelaskan sebelumnya bahwa yang nyata tidak mesti harus yang bersifat fisik, maka ukuran objektifitas sebuah objek ilmu harus disesuaikan dengan sifat dasar objek yang fisik maupun yang nonfisik. Dengan demikian kriteria objektif tidaklah mudah untuk dicapai bahkan pada hal-hal yang fisik sekalipun.¹⁷

Terdorong oleh kelemahan panca indra dalam mencerap objek-objek fisik, para ilmuan kemudian menciptakan ukuran-ukuran yang disepakati bersama sehingga subjektifitas pengamatan indrawi bisa ditekan semaksimal mungkin. Dalam sains dikenal satuan meter untuk panjang suatu benda, begitupun jam untuk mengukur kelangsungan gerak suatu benda. Dengan ukuran ini para ilmuan Barat menaruh optimisme yang sangat tinggi terhadap akurasi ukuran-ukuran ilmiah tersebut, mereka percaya bahwa pengukuran dapat betul-betul dilakukan dengan objektif sehingga tidak perlu lagi melibatkan si subjek. Namun penemuan Einstein pada awal abad ke-20 mengubah optimisme tersebut. Betapapun akuratnya sebuah ukuran, ia tidak bisa dilepaskan sama sekali dari subjek. Subjek telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari objek atau realitas fisik, seperti tidak bisanya laju kecepatan sebuah motor dikatakan cepat atau lambat sampai kita menentukan terlebih dahulu posisi subjek yang mengukur kecepatannya, apakah subjek sedang berjalan kaki atau sedang mengendarai mobil balap.¹⁸

Akan tetapi dengan memperhatikan perjalanan ilmu pengetahuan Barat modern, ternyata mereka sangat krisis dan menolak isu-isu metafisika. Penolakan

¹⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.... op. cit.*, h. 64.

¹⁸*Ibid.*, h. 67.

terhadap isu-isu tersebut dapat dilihat dengan memperhatikan karya-karya ilmuan Barat seperti: Laplace, Charles Darwin, Sigmond Freud, Emil Durkheim dan Karl Marx, atau para ilmuan generasi baru seperti: Francis Erik, Carl Saga, Stepen Howking, Dawkins Jacques Monod dan Peter Atkins.¹⁹ Hal ini sangat berbeda dengan para ilmuan di masa silam baik itu di Yunani maupun para ilmuan di dunia Islam yang justru mengukuhkan keyakinan mereka terhadap wujud metafisika kebenaran agama dan keberadaan Tuhan.

Perbedaan yang sangat mencolok tersebut diakibatkan karena kerangka kerja ilmiah yang mereka gunakan ternyata telah mengalami sekularisasi, yang secara pragmatik dilakukan oleh para ilmuan Barat modern. Dalam hal ini Mulyadhi mengatakan “dahulu penjelasan ilmiah harus meliputi empat sebab Aristoteles yaitu: *sebab efisien, sebab formal, sebab material, dan sebab final*. Oleh para ilmuan modern sebab formal dan sebab final dilepas dari penjelasan ilmiah karena dianggap berkenaan dengan makna, pada hal kajian ilmiah harus hanya berkaitan dengan fakta, maka sejak itu, kajian ilmiah hanya berkutat dengan fakta dan meninggalkan dimensi makna yang menurut mereka lebih berkaitan dengan kepercayaan atau agama”.²⁰

Sekularisasi tersebut didorong oleh pandangan ideologis Barat, terutama pada masa renaissance yang cenderung rasional-sekuler serta tidak percaya pada hal-hal yang bersifat spiritual-metafisik. Seperti yang telah disinggung pada bab sebelumnya

¹⁹Keith Ward, *Dan Tuhan Tidak Bermain Dadu; Argumen Bagi Keterciptaan Alam Semesta*, Diterjemahkan Oleh Larasmoyo adri Judul asli, *God Chance and Necessity*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 2003), h. 34.

²⁰Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Responsterhadap Modernitas*, (Cet. I; Jakarta: Erlangga, 2007), h. 3.

bahwa para ilmuwan Barat terlibat konflik panjang dengan para kaum agamawan sehingga sains dan agama dianggap terpisah dan saling menafikan antara yang satu dengan lainnya.²¹

Pemisahan tersebut berimplikasi pada status ontologis objek sains yang hanya mengakui keberadaan objek material-fisik. Pembatasan lingkup ilmu pengetahuan modern hanya pada objek-objek indrawi, pandangan awalnya merupakan kapling antara akal dan agama. Akan tetapi lambat laun pembatasan ini menjadi pembatasan atau definisi dari realitas itu sendiri. Kemudian berkembang pada pembatasan alat atau sumber pengetahuan, metodologi, klasifikasi ilmiah, hingga penjelasan ilmiah dan terbukti menjadi pondasi yang amat kokoh bagi peradaban modern karena terorganisir dan sistematis walaupun disertai dengan akibat negatif yang kembali pada manusia itu sendiri.²²

Oleh karena itu sekularisasi ilmu juga dapat berarti westernisasi ilmu pengetahuan, kenyataan ini memperkuat keyakinan Mulyadhi bahwa ilmu itu tidak bebas nilai, akan tetapi sarat dengan muatan nilai dan ideologis dari masyarakat yang mengembangkannya. Sehingga dalam konstruksi peradaban yang berlandaskan pada ilmu pengetahuan telah terjadi “*Naturalisasi Ilmu*” dan westernisasi ilmu adalah salah satu contohnya.²³

²¹Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h. 86.

²²Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar.... op. cit.*, h. 9.

²³Tomas Kuhn, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, diterjemahkan oleh Tjun Surjaman, dari judul asli *the Structure of Scientific Revolution*, (Cet. IV; Bandung: Rosda Karya, 2002), h. 11. Lihat juga, Thomas Mc. Carthy, *Teori Kritis Jurgen Habermas*, diterjemahkan oleh Nurhadi dari judul aslinya, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, (Cet. I; Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), 69-114.

Naturalisasi ilmu bagi Mulyadhi sebagaimana Prof. Sabra, dipahami sebagai proses akulturasi suatu ilmu yang datang dari luar terhadap budaya yang berlaku sebuah daerah. Proses ini berlangsung secara penuh pada tuntunan-tuntunan kebudayaan di daerah tersebut, termasuk agamanya. Oleh karena itu naturalisasi dipakai dalam arti mempribumukan ilmu asing sehingga cocok dengan nilai-nilai budaya, keagamaan pada sebuah peradaban atau daerah. Lebih lanjut bagi Mulyadhi bahwa naturalisasi ilmu terjadi di manapun sepanjang sejarah perkembangan ilmu. Misalnya ketika peradaban Mesopotamia menerima berbagai macam corak budaya dari wilayah-wilayah di sekitarnya, hingga menimbulkan peradaban Mesopotamia yang khas.²⁴

Hal demikian juga terjadi ketika para filosof Yunani mengolah informasi yang meraka himpun dari wilayah-wilayah seperti Suria dan Mesir, kemudian ilmu tersebut diwargakan dengan corak khas Yunani yang bersifat rasionalistik. Kejayaan filsafat Yunani dalam kerangka naturalisasi ilmu oleh Mulyadhi disebut *Helenisasi ilmu* (peng-Yunani-an). Kuatnya pengaruh keadaan suatu wilayah pada konstruksi ilmu dapat juga disaksikan ketika masa helenistik dengan coraknya yang mementingkan generalisasi, seperti pada masa Aristoteles –mengalami perubahan seperti; lebih mementingkan individu dari pada kelompok, moralitas untuk mencapai kebahagiaan. Ini disebabkan karena terjadi perubahan keadaan ekonomi dan politik,

²⁴Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.... op. cit.*, h. 111.

serta tidak adanya jaminan keselamatan dan keamanan pada waktu itu akibat hancurnya kekuasaan Cleopatra di Mesir pada 150 SM.²⁵

Begitu pula ketika kekaisaran Romawi mengalahkan kekuatan Yunani, ilmu-ilmu dan budaya Yunani yang berkembang di wilayah-wilayah Romawi mengalami “*Kristenisasi ilmu*”. Pada masa keristenisasi ilmu seperti yang dirujuk pada Van Den Bergh, bahwa telah terjadi “*pembaptisan*” filsafat Yunani untuk menopang teknologi mereka. Sikap pesimis pra-Kristen akan kesempurnaan manusia karena pengaruh kebinatangannya menyebabkan mereka seperti seneca furstasi dan pasrah pada jalan sejarah manusia. Datangnya agama Kristen membawa kesadaran baru dan menjelaskan apa yang nampak janggal dan tidak pasti dari sudut pandang agama, wahyu mulai melengkapi akal manusia, hingga semua kehidupan sosial yang kompleks dimasuki dengan nilai-nilai Kristen hingga membentuk dan menentukan sejarah Barat. Akalpun didudukkan di bawah wahyu, sementara ilmu dijadikan hamba sahaya agama, sedangkan filsafat berfungsi untuk membenarkan dogma-dogma Kristen.²⁶

Proses naturalisasi terus berlangsung sampai Islam muncul sebagai sebuah kekuatan peradaban dan politik yang besar. Pada tahap ini terjadi naturalisasi yang disebut *Islamisasi ilmu* atau *renaissance* pertama. Menurut Mulyadhi ada tiga tahap islamisasi ilmu Yunani: tahap *pertama* perolehan ilmu dan filsafat kuno khususnya

²⁵*Ibid.*, h. 112.

²⁶ Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik; Kajian Histori Dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, diterjemahkann oleh Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaki dari judul aslinya, *A History of Political Philosophy*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, h. 141 dan 146.

Yunani dilakukan dengan cara penerjemahan atas karya-karya Yunani, Suriah bahkan India ke dalam bahasa Arab. Masuknya ilmu asing tersebut ke dalam dunia Islam bukan sebagai kekuatan penjajah dari pusatnya seperti Iskandaria dan Anatoli atau Harran, akan tetapi sebagai tamu yang diundang, orang-orang yang diundang masih mengambil jarak karena sangat hormat pada agama.²⁷ Tahap *kedua* kewaspadaan dan pengambilan jarak tersebut ternyata begitu mempesona sehingga dari pihak tuan rumah timbul rasa ingin tahu dan eksperimentasi intelektual yang tinggi. Hingga akhirnya helenisme diadopsi hampir secara langsung dan tanpa syarat oleh anggota tuan rumah; al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Haytsam, al-Biruni, dan Ibn Rusyd, dan berusaha menukarkan kepercayaan-kepercayaan relegiusnya dengan ajaran helenistik. Tahap *ketiga* terjadi asimilasi penelitian filosofis dalam batas rambu-rambu agama seperti: praktek filsafat dalam konteks kalam, begitupun asimilasi ditemukan dengan penguasaan ilmu-ilmu spesifik tetapi dipengaruhi oleh wacana agama seperti: An-Nafis yang dokter sekaligus seorang Qadi, Ar-Razi adalah dokter yang filosof, Faradi ahli matematika dan al-Muwaqqi seorang astronom dan masih banyak lagi tokoh-tokoh lain.²⁸

Islamisasi ilmu Yunani bagi Mulyadhi mengambil beberapa macam bentuk: *justifikasi*, upaya filosof untuk mengatasi filsafat Yunani dengan alasan bahwa filsafat Yunani mewarisi tradisi kenabian yang kuat, seperti yang dibahas panjang

²⁷Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam; Sebuah Pendekatan Tematis*, ditrjemahkan oleh Musa Kasim dan Ari Mulyadhi dari judul asli, *A Brief Introduction Islamic Philosophy*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 2002), h. 17.

²⁸Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.... op. cit.*, h. 114

lebar oleh al-Amiri. *Selektif*, para pemikir muslim memilih bahan-bahan yang tersedia agar tidak terjadi benturan nilai dan ideologi dengan nilai dan ideologi yang dilandasi oleh logika dan filsafat Yunani. Tapi di sisi lain para pemikir muslim menolak mitologi-mitologi masyarakat Yunani karena bertentangan dengan secara diametris dengan prinsip tauhid. *Kritis*, beberapa pemikir muslim telah menunjukkan sikap kritis dalam kajian mereka seperti Ibn Sina yang kurang yakin dengan sebab yang tidak bergerak, untuk membuktikan keberadaan Tuhan, sehingga merasa perlu mengajukan dalil wujud. Begitu juga dengan Ibn Rusyd yang menggagas dalil inyah, sedangkan Suhrawardi adalah pengkritik utama Aristotelian.²⁹

Islam menaruh pengaruhnya di dunia Barat dengan penerjemahan karya-karya filosofis Islam ke dalam bahasa Latin dan Ibrani, ini berlangsung beberapa saat lamanya. Namun setelah renaissans terjadi, Mulyadhi melihat terjadi revolusi keilmuan dengan mengarah pada pandangan *sekuler* kemudian semakin mendesak pandangan keagamaan bahkan bertentangan secara diametris dengan pandangan gereja. Akibatnya terjadilah sekularisasi di Eropa atau *Westernisasi Ilmu*. Sekularisasi terjadi misalnya dengan pengingkaran daya-daya malaikat dalam kosmologi oleh William dari Anvergne, sampai pada tahap tertentu telah melahirkan revolusi Kopernikan. Revolusi Kopernikan menjadi jalan bagi penemuan-penemuan selanjutnya yang puncaknya adalah determinisme mekanistik oleh Newton.³⁰ Sukses besar Newton kemudian berimplikasi pada bidang-bidang lain seperti astronomi oleh

²⁹*Ibid.*, h. 115.

³⁰*Ibid.*, h. 121.

Laplace, Biologi oleh Darwin, Sosiologi oleh Durkheim, Filsafat materialisme ekonomi oleh Karl Marx, dan psikologi oleh Freud. Dari sudut metodologi penjelasan ilmiah dirampingkan menjadi sebab efisien dan sebab material karena lebih terkait dengan fakta, sementara sebab formal dan sebab final dibuang karena terkait dengan agama. Dengan demikian sains modern Barat tidak mungkin bebas nilai atau objektif karena terjadi pemihakan terhadap fakta, dan pemihakan tidak lebih dari subjektivitas seseorang.

C. Rekonstruksi Paradigma Sains dan Kritik Terhadap Sains Positivistik

1. Rekonstruksi Paradigma Sains

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya bahwa sains ternyata sangat sarat dengan nilai-nilai budaya, ideologi dan agama. Dengan demikian keadaan yang terpengaruh oleh lingkungan atau unsur-unsur alami merupakan faktor yang mendukung perkembangan ilmu pengetahuan. Prinsip naturalitas tidak mungkin dihindari oleh ilmu pengetahuan dimana dan kapanpun, mengingat ilmu pengetahuan pada dasarnya merupakan konstruksi teori yang berasal dari persepsi atau paradigma komunitas ilmunan, seseorang tidak akan pernah lepas dari budaya, ideologi, ataupun seperangkat nilai-nilai yang diyakininya.

Memasuki milenium ketiga, ilmu pengetahuan masih akan menjadi faktor dominan dalam kehidupan umat manusia termasuk Indonesia. Kekuatan besar ilmu pengetahuan bisa sangat destruktif atau konstruktif, tergantung bagaimana ilmu dikelola. Membiarkan ilmu pengetahuan berkembang begitu saja tanpa ada pengawasan atau pengarahan, ini sangat riskan karena kekuatannya yang sangat

besar. Oleh karena itu usaha untuk “menjinakkan” ilmu pengetahuan agar lebih manusiawi dan sesuai dengan kultur bangsa adalah tanggungjawab moral bagi seluruh cendekiawan.

Dalam konteks inilah Mulyadhi melihat relevansi prinsip naturalisasi ilmu dengan gagasan “*sains Islam*”.³¹ Gagasan ini bukanlah pertama kali oleh Mulyadhi karena tokoh-tokoh sebelumnya telah pernah mengagas “*Islamisasi sains*”, tokoh yang bisa disebut di sini antara lain: Seyyed Hossein Nasr, Seyyed Muh. Naquib al-Attas, Ismail Radji al-Farouqi, Ziauddin Sardar, dan belakangan Oman Bakar, serta Mehdi Golsani. Namun demikian gagasan ini bukan berarti tidak mendapat badai kritik bahkan dari ilmuan-ilmuan sendiri, seperti Perves Hodbhoy seorang fisikawan muda asal Pakistan. Menurutnya tidak ada yang disebut ilmu Islami, dan semua upaya-upaya untuk mengislamkan ilmu pasti menemui kegagalan dengan alasan universalitas dan objektifitas ilmu. Selain itu pengintegrasian antara ilmu dan agama menurut J. Sudarminta bisa saja bermakna negatif, karena banyaknya tokoh yang cenderung mencocok-cocokkan secara dangkal ayat-ayat kitab suci dengan temuan-temuan ilmiah.³²

Walaupun disertai badai kritik pesimisme banyak kalangan, tetapi gagasan tersebut paling tidak merupakan kelanjutan dari rangkaian pemikiran Mulyadhi serta keprihatinan seorang intelektual yang tugasnya bukan sekedar mengamati masyarakat, tetapi lebih dari itu untuk mengubah masyarakat agar menjadi lebih

³¹Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar.... op. cit.*, h. 1.

³²Zainal Abidin Bagir – Jarot Wahyudi – Anfan Anshari (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Interpretasi dan Aksi*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2005), h. 19.

baik. Bukankah sains modern hadir dengan tujuan untuk mengangkat derajat kemanusiaan dan mengatasi fenomena-fenomena alam? Selain itu menurut Oliver Leaman bahwa sains di manapun akan bersinggungan dengan agama mengingat wilayah kerja sains adalah alam, sedangkan alam adalah ciptaan Tuhan dalam pandangan agama. Sehingga selayaknya alam tidak diperlakukan secara sembarangan dengan dalih penelitian untuk pengembangan sains.³³

Lebih dari itu menurut Mulyadhi agama telah membentuk pandangan dunianya sendiri, bagi agama alam semesta bukanlah realitas independen tetapi tanda-tanda kebesaran dan keberadaan Tuhan. Jadi alam semesta adalah petunjuk yang di dalamnya manusia diharapkan dapat menemukannya. Olehnya itu bagi Mulyadhi mempelajari alam sama dengan mempelajari jejak-jejak Ilahi untuk menambah keimanan bukan malah mengingkarinya. Demikian pula dalam pandangan agama alam adalah karya Tuhan menurut cara dan tujuan tertentu. Seperti yang dikutip dari Iqbal menurut Mulyadhi alam tidak lain adalah medan kreatif Tuhan. Oleh karena itu, mempelajari alam sama dengan mempelajari “Cara Tuhan Mencipta”, “Tingkah Laku”, atau “Sunnah Tuhan”, hingga manusia akan mengetahui begitu Tuhan Maha Bijaksana, Maha Pintar, dan Maha Belaskasih.³⁴

Dengan demikian dapat dimengerti mengapa para ilmuwan masih percaya bahwa sumber dari segala ilmu adalah Allah yang sering mereka sebut sang

³³ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam; Sebuah Pendekatan Tematis*, ditrjemahkan oleh Musa Kasim dan Ari Mulyadhi dari judul asli, *A Brief Introduction Islamic Philosophy*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 2002), h. 65.

³⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan.... op. cit.*, h. 16.

Kebenaran atau realitas sejati. Yang lebih menarik lagi menurut Mulyadhi Tuhan sendiri memandang baik al-Qur'an maupun alam sebagai "*tanda-tanda atau ayat-ayat Tuhan*". Para ulama memandang al-Qur'an sebagai kitab kecil, dan alam sebagai kitab besar, dan yang pertama disebut ayat-ayat *qauliyah* sementara yang kedua disebut ayat-ayat *kauniyah*. Dan karena keduanya adalah tanda-tanda Allah, keduanya merujuk pada realitas sejati yaitu Allah sumber kebenaran. Walau demikian keduanya memiliki karakter yang berbeda karena satu bersifat ferbaltertulis-*(tadwin)* sementara yang lain berupa realitas *(takwin)*.³⁵

Agar tidak terjadi kesalahan persepsi tentang islamisasi sains, ada beberapa yang harus dipahami: *pertama*, unsur Islam dalam kata islamisasi tidak perlu dipahami berasal dari al-Qur'an dan hadits secara harfiah. Tetapi, dari segi spiritnya dengan catatan tidak bertentangan dengan ajaran fundamental Islam seperti kepercayaan akan realitas metafisik (Tuhan, Malaikat, hari akhir, dan juga wahyu/kenabiaan). Adapun rujukannya bisa berupa al-Qur'an dan hadits, bisa juga sumber-sumber Yunani klasik, Persia, India, bahkan Barat sendiri pada masa sekarang. *Kedua*, islamisasi sains yang digagas Mulyadhi bukan berupa pelabelan sains dengan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits, tetapi beroperasi pada level epistemologis dengan meramu secara kritis bahan-bahan "tradisi intelektual Islam". Kontruksi ulang epistemologis ini meliputi: status ontologis objek ilmu, Klasifikasi metodologi, dan ketidak-bebas-nilaian ilmu, sebagaimana telah di paparkan pada penjelasan sebelumnya.

³⁵Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Cet. I; Bandung: Arasy, 2005), h. 46.

Seperti yang dipaparkan sebelumnya bahwa ilmu bertujuan dalam kerangka mencari jejak Ilahi melalui tanda-tandanya, yakni ayat-ayat verbal dan ayat-ayat realitas. Dari sudut epistemologis untuk mewujudkan sains Islam mau tidak mau dibutuhkan studi ilmiah terhadap teks-teks wahyu sebagai salah satu sumber ilmu karena merupakan puncak pengalaman mistik yang dirasakan oleh para utusan Tuhan. Metode untuk memahami wahyu tersebut menurut Mulyadhi disebut *bayani*, pemikiran yang menekankan otoritas teks dijustifikasi oleh naluri penarikan kesimpulan (*istidlal*).

Untuk memperoleh dari teks ini, metode bayani menempuh dua jalan: *pertama*, berpegang pada redaksi teks dengan kaedah-kaedah bahasa seperti nahwu dan sharaf. *Kedua*, menggunakan logika melalui empat tahap: (1) Berpegang pada tujuan pokok diturunkannya teks, menggunakan induksi yang di dalamnya akal memainkan peran yang cukup besar. (2) Berpegang pada *'illat* yang melekat pada teks. Cara ini menimbulkan metode lain yaitu *qiyas*, menggunakan hukum sebuah masalah dengan masalah yang telah ada kepastiannya dalam teks. Kemudian *istihsan* berpaling dari sesuatu (makna) yang jelas pada makna yang samar karena adanya alasan yang kuat untuknya. (3) Berpegang pada kajian skunder teks, yang mendukung terlaksananya tujuan pokok teks, dan (4) Berpegang pada diamnya *syari'* (Allah dan Rasulnya), untuk itu penetapan sesuatu berdasarkan pada keadaan yang berlaku sebelumnya selama tidak ada dalil yang menunjukkan perubahan (*istishab*).³⁶

³⁶*Ibid.*, h, 50.

Dalam tinjauan filosofis, teks selalu dipandang memiliki makna batiniah. Secara lahiriah yang selalu bersifat spiritual. Untuk dapat mengetahuinya digunakan *ta'wil* atau hermeneutik, karena bahasa kitab suci bersifat simbolis. Olehnya itu terbuka terhadap berbagai penafsiran sesuai dengan kebutuhan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan demikian makna batin teks-teks suci hanya dapat diperoleh ketika diadakan perjalanan batin atau perjalanan spiritual kepada sang pembuat teks dan tentunya perjalanan spiritual dan perjalanan mistis hanya dapat dijalani dengan metode irfani melalui *Tazkiyat al-Nafs*.³⁷

Hanya dengan cara demikian pemahaman secara komprehensif akan teks dapat dimengerti, dan begitupun juga dengan objek-objek fisik dan matematika karena keduanya merupakan derivat dari realitas spiritual. Oleh karena itu seorang penakwil selain harus memiliki pengalaman spiritual juga harus memiliki pemahaman yang dalam pada objek-objek fisik sehingga persoalan-persoalan sosial-keagamaan dapat diselesaikan.³⁸ Itulah sebabnya kebanyakan ulama-ulama Islam klasik di masa kejayaannya memiliki pengetahuan yang kompleks, karena selain ilmiah biasanya mereka juga filosof, dokter bahkan ahli agama (hukum). Kemampuan-kemampuan tersebut mereka miliki karena pemahaman mereka akan realitas terbentang mulai dari objek-objek fisik, matematika hingga metafisika. Dengan demikian ilmu yang dipandang mirip cahaya dapat betul-betul termanifestasi dalam dirinya. Dan itupun tidak menutup kemungkinan terjadi pada diri kita

³⁷*Ibid.*, h. 51.

³⁸Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Cet. I; Jakarta: Erlangga, 2006), h. 150.

sepanjang kita tidak mematikan objek-objek metafisika dan menjalankan metodologi ilmu mulai dari *tajribi*, *burhani*, *irfani* dan *bayani*, sehingga ilmu benar-benar menggambarkan sesuatu sebagaimana adanya.³⁹

2. Kritik Mulyadhi Kartanegara Terhadap Positivitik

Pada awalnya, modernitas muncul dengan gelombang optimisme manusia modern bahwa manusia akan mampu mengatasi kesulitan-kesulitan hidupnya melalui bantuan sains positifis dengan paradigma Cartesian-Newtonian yang menjadi fondasinya. Hal ini kemudian mengkristal menjadi positivisme dengan pendewaan sains-sains alam yang dipisahkan dari hal-hal yang bersifat meta-empirik dan etis, bahkan cenderung mendiskriminasikan agama karena bersifat eksklusif, subyektif, dan dogmatis. Tetapi asumsi atomistik, yang digeneralisasi menjadi determinisme-mekanistik dan materialis telah mereduksi kompleksitas alam semesta menjadi substansi yang mati dan tak berarti seperti sebutir debu di tengah padang pasir.⁴⁰

Kemudian Armahedi Mahzar juga menyorot bahwa peradaban modern bermula dari petualangan manusia Eropa untuk mencanangkan kedaulatan dirinya atas segenap kehidupannya di dunia. Mereka berpetualang mencari jati dirinya, hakikat eksistensi kemanusiaannya. Dengan berpangkal pada akal budinya, manusia modern mencari jati dirinya melalui gerakan-gerakan seperti renaissans (*renaissance*), antroposentrisme filsafat atau pemikiran modern, reformasi, dan pencerahan

³⁹*Ibid.*, h. 152.

⁴⁰John Horgan, *The End of science; Senjakala Ilmu Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Djejen Zainuddien, dari judul asli *The End Of Science; Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, (Cet. I; Bandung: Terjau, 2005), h. 49-64.

(*Enlightenmen, Aufklarung*). Renaisans menyuguhkan pandangan baru tentang hakikat manusia dengan mencanangkan humanisme yang menitikberatkan kesadaran individual sebagai subyek yang otonom. Mereka menganggap segenap nilai-nilai tradisi, terutama yang berasal dari agama, sebagai belenggu kebebasan dan kreatifitas mereka dalam petualangan itu. Maka langit-langit suci dikoyakkan melalui gerakan kebudayaan dan pemikiran.⁴¹

Bangunan kebudayaan modern yang dibangun di atas fondasi rasionalisme-materialisme memiliki peran yang sangat vital dalam perubahan paradigma di era modern sebagai sebuah jawaban atas gelapnya dunia Eropa di abad pertengahan, sekaligus sebagai proyek modernisasi sekuler. Rasionalisme-materialisme sebagai jawaban justru ternyata tidak membawa manusia modern menuju pada titik terang kemanusiaan, justru menggiring pada jurang sekulerisasi yang reduksionis, lewat paradigma Cartesian-Newtonian maka manusia modern dalam memandang realitas mikro maupun makro kosmik tidak ubahnya mesin yang bergerak karena suatu energi alamiah yang menggerakkannya. Efek modernitas masih terasa hingga kini lewat terobosan teknologi, inilah realitas yang kita hadapi dewasa ini, sebuah kesuraman yang membayangi pesta pora kemajuan sains dan teknologi, teknologi adalah alat sains untuk kepentingan manusia, tetapi di masa depan mungkin manusialah yang direkayasa oleh kepentingan teknologi untuk kepentingannya.⁴²

⁴¹Husain Herianto, *Paradigma Holistik.... op. cit.*, h. 55.

⁴²Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme.... op. cit.*, h. XXXVI.

Keberhasilan modernisasi memang telah mempermudah manusia dalam menjalankan kehidupannya. Manusia lebih mudah berkomunikasi, bermobilisasi dan bahkan memproduksi karena bantuan pengetahuan. Ruang dan waktu seolah mampu dipersempit dan dipersingkat dengan teknologi, sehingga pribahasa dunia tak selebar daun kelor sudah tidak lagi berlaku alias kadaluarsa di era yang serba mesin sekarang ini. Demikian pun alam menjadi sesuatu yang sangat mungkin untuk diteliti sepuas-puasnya dengan dalil ilmiah yang senantiasa haus dengan pembenaran rasional. Namun, di lain sisi juga tidak bisa dipungkiri akan potensi kemungkinan negatif yang menyertainya, bahwa kehausan akan kebenaran ilmiah tersebut bisa mengantar manusia untuk menjadikan alam beserta isinya sebagai obyek eksploitasi, pengakuan bahwa yang nyata hanya yang empirik dan lebih jauh menampik hal-hal yang bersifat spiritual, sehingga masyarakat bisa kehilangan keseimbangannya.⁴³

Ali Syariati juga mensinyalir bahwa mesin-mesin yang dihasilkan oleh sains moderen, awalnya hanya sebagai alat bagi manusia untuk menguasai alam dan pembebasan dari perbudakan kerja, kini berubah menjadi sistem mekanis yang membelenggu manusia. Manusia telah menjadi bualan-bualan dari sistem mekanik yang berat dan kejam dengan kepemimpinan tekno-birokratis yang tidak mengenal belas kasihan.⁴⁴

⁴³Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Moderen*, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 4.

⁴⁴Ali Syari'ati, *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*, (Cet. I; Bandung: Pustaka Indah, 1996), h. 119.

Demikian juga yang dikemukakan oleh Imam Tholkah, bahwa salah satu akibat dari industrialisasi (modernisasi global) ialah tergiringnya manusia ke arah *alienasi*, yaitu sebuah kondisi dimana manusia terasing dari kesejatan diri dan lingkungannya, manusia jatuh menjadi pribadi-pribadi yang miskin spiritual dan terjebak dalam material individualistik.⁴⁵ Alienasi menurut Erich Fromm, adalah penyakit mental yang ditandai sebagai perasaan keterasingan dari segala sesuatu, sesama manusia, alam, Tuhan, dan jati dirinya. Alienasi ini termasuk salah satu penyakit yang diderita manusia modern.⁴⁶

Isma'il Raji al-Faruqi menulis kritiknya terhadap pemikiran modern yang berimplikasi pada lembaga-lembaga pendidikan Islam, al-Faruqi menulis bahwa semenjak penjajah memerintah di negara kita, ia menciptakan sistem baru untuk pengajaran anak-anak, yaitu sistem pindahan seperti dikenal dinegaranya setelah dikembangkan sejalan dengan maksud-maksud yang tidak baik, seperti untuk merusak kebudayaan, memecah belah dan menghancurkan persatuan ummat. Penjajah dan antek-anteknya mencurahkan perhatian terhadap sistem ini dan membuatnya sebagai tandingan sistem pendidikan Islam yang penyebarannya telah diboikot dan dienyahkan dari kehidupan sehari-hari. Setelah merdeka dan penjajah pergi, kepemimpinan kita mengikuti sistem penjajah dan memberikan angin baik serta peluang bagi sistem Barat hingga hampir menjadi sistem satu-satunya dan

⁴⁵Imam Tholkah dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan: Mengurai Akar Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam*, (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h.3.

⁴⁶Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik.... op. cit.*, h. Viii.

sistem Islam tersingkir, tetap mundur dan tidak efektif. Kelalaian umat hampir saja membuatnya lenyap.

Kedua sistem mencetak generasi yang masing-masing mempunyai kelemahannya. Di satu pihak, yang mempunyai keahlian dalam sains modern tidak mengenal identitas dan warisan sejarah, dan tidak mempunyai pandangan peradaban yang jelas, mereka terombang ambing. Di lain pihak, orang yang mendalami ilmu-ilmu ke-Islaman hanya mencukupkan ilmu fiqih dan tidak mengenal sains modern, meskipun mereka hidup dalam dunia serba modern dan merasakan problemnya. Golongan kedua ini oleh al-Faruqi disamakan dengan pastor yang hanya tahu masalah ritual keagamaan yang paling sempit. Sedangkan golongan pertama sama dengan karikatur dan bunglon. Mereka bukan penduduk asli dan bukan orang asing, bukan ke Islam dan bukan ke Barat.⁴⁷

Bahkan oleh al-Faruqi dikatakan bahwa badai sekulerisasi modern berupaya menggiring masyarakat untuk jauh dari setiap aturan-aturan agamanya lewat berbagai tuduhan-tuduhan yang tak berdasar yakni, bahwa agama adalah sumber yang tidak patut untuk kita percaya sebab tidak rasional, bersifat takhayul, dogmatis.⁴⁸

Ilmu pengetahuan modern, termasuk anak spektakuler dan liar bernama teknologi, substansi kehidupan modern yakni budaya pikir kemodernan itu sendiri. Dalam artian mirip ruh yang seringkali menganimasi sebarang kemoderenan baik

⁴⁷Isma'il R. al-Faruqi, *Tanggung Jawab Akademikus Muslim dan Islamisasi Ilmu-Ilmu Sosial*, (Cet. I; Jakarta: Minaret, 1987). h. 23-24.

⁴⁸Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid*, (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1988), h. 91-92.

tindakan maupun sikap yang berlandaskan pada fenomena pemikiran. Ia pun kemudian bergerak sirkuler saling mempengaruhi. Ilmu dan teknologi memberi implikasi mendalam pada kehidupan modern, dan sebaliknya.

Krisis mendasar ilmu pengetahuan dan krisis kehidupan modern berbasis pada krisis persepsi. Penggiringan balik alur pikir dari kemodernan selaku muara, mundur ke ilmu pengetahuan dan ilmu pengetahuan mundur lagi ke filsafat ilmu, kemudian mundur lagi ke epistemologi yang merupakan ranah yang memang harus dimasuki agar kita tahu hakikat krisis sebenarnya.⁴⁹ Demikian juga F. Budi Hardiman berasumsi bahwa krisis ilmu pengetahuan yang terjadi merupakan implikasi hasil perkembangan sejarah pemikiran yang terjadi sejak proses modernisasi di Barat.⁵⁰

Mulyadhi Kartanegara sebagai salah satu pemikir Islam Indonesia juga menyadari hal tersebut dan mengatakan bahwa memasuki millenium ketiga, ilmu pengetahuan modern masih akan menjadi faktor dominan dalam kehidupan manusia. Sebagai kekuatan raksasa, ilmu bisa saja secara potensial sangat destruktif atau konstruktif, tergantung pada bagaimana kita mengelolanya. Membiarkan ilmu dan aplikasinya dalam bentuk teknologi, berkembang begitu saja tanpa pengarahan yang sistematis bisa sangat berbahaya, mengingat kekuatannya yang sangat besar. Oleh karena itu segala upaya untuk menjinakkan dan menyesuaikan kekuatan raksasa ilmu dengan habitat kultur bangsa kita sehingga berdaya guna secara maksimal, perlu

⁴⁹Agus Purwadianto, *Jalan Paradoks; Visi Baru Fritcof Capra tentang Kearifan dan Kehidupan Modern*, (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004), h. 100.

⁵⁰F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Cet V; Yogyakarta: Kanisius: 2005), h. 51.

kiranya kita sambut dengan gembira sebagai bagian dari tanggung jawab moral setiap cendekiawan.⁵¹

Respon kritis Mulyadhi terhadap modernitas yang bernuansa positivistik dan materialistis yang membuat keterputusan terhadap dimensi Ilahiyah sehingga menjadi biang dari segala macam krisis kehidupan dan melahirkan sebagian manusia modern yang acapkali telah tercerabut dari akar-akar tradisi intelektual Islam. Bagi Mulyadhi tentu saja, kritik atau tantangan filosofis yang begitu serius dan berbahaya terhadap bangunan metaempirik, epistemologis, dan etis Islam, itu tidak boleh dibiarkan begitu saja tanpa respon dan bahkan kritik yang dapat dipertanggungjawabkan secara filosofis. Sehingga hal tersebut merupakan pekerjaan rumah yang begitu penting bagi setiap kaum akademik dalam bahasa al-Faruqi, karena kritik terhadap sebuah ide atau pendirian akan dianggap benar selama tidak ada yang membantahnya.⁵²

Setelah menelusuri secara seksama perkembangan ilmu modern, akhirnya pada kesimpulan bahwa pada kenyataannya pandangan keilmuan modern telah menimbulkan persoalan-persoalan serius. Pembatasan lingkup ilmu oleh ilmuwan-ilmuan Barat modern hanya pada obyek empirik, pada awalnya mungkin hanya berupa pembagian kapling antara akal dan agama. Namun, lambat laun pembatasan tersebut ternyata telah menjadi pembatasan atau defenisi realitas itu sendiri. Pembatasan lingkup ilmu tersebut ternyata telah mendorong banyak ilmuwan Barat

⁵¹Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar.... op. cit.*, h. 1.

⁵²*Ibid.*, h. 27.

memandang dunia empirikal sebagai satu-satunya realitas yang ada, seperti tergambar dari paham materialisme dan positivisme, yakni pandangan-pandangan filosofis yang berakhir dengan penolakan terhadap realitas metaempirik.

Implikasi yang dilahirkan dari kecenderungan pembatasan lingkup ilmu hanya pada obyek-obyek fisikal melahirkan paradigma⁵³ positivistik yang reduksionis dan sekuler, dan pandangan ini tidak terjadi begitu saja melainkan diupayakan secara sadar dan sistematis sebagaimana yang dikutip oleh Mulyadhi dari asumsi Holmes Rolston III, sekularisasi ini dilakukan dengan, “menolak secara programatik kategori-kategori (sebab-sebab) formal, dan final, dalam setiap penjelasan ilmiah mereka”. Seperti kita ketahui secara seksama bahwa pada abad pertengahan, berkat pengaruh Aristoteles, penjelasan ilmiah memerlukan empat kategori sebab: efisien, formal, material, dan final. Ilmu pengetahuan menurut Rolston, telah berhenti untuk melakukan pencarian makna-makna dalam pencarian mereka, karena menurut mereka pencarian makna seperti itu lebih pantas masuk ke dalam wilayah agama daripada wilayah pengetahuan.

Positivisme dalam sorotan sejarah dan filosofis tumbuh subur pada abad ke 19 ketika empirisme mendominasi. Positivisme lahir dan berkembang di bawah naungan empirisme. Karenanya positivisme menyerang filsafat yang subyek kajiannya metaempirik, positivisme menyerang konstruksi pemikiran metafisika dengan tidak hanya menggunakan tuduhan-tuduhan seperti lazimnya dilontarkan

⁵³Paradigma, oleh Thomas Kuhn diberikan pengertian penggunaan dalam banyak arti diantaranya adalah model atau pola berpikir dan pandangan dunia kaum ilmunan. Lihat Husain Herianto, *Paradigma Holistik.... op. cit.*, h. 28.

oleh pendukung-pendukung doktrin empirikal. Ia tidak hanya mengatakan bahwa proposisi-proposisi filosofis itu tidak bermanfaat bagi kehidupan praktis dan tidak dapat dibuktikan dengan metode ilmiah, kaum positivis mengatakan bahwa proposisi-proposisi itu bukanlah proposisi dalam arti logis, karena hal tersebut tidak mengandung makna. Akan tetapi proposisi tersebut omong kosong dan tidak berarti apa-apa.⁵⁴

Armahedi Mahzar juga mensinyalir tentang materialisme saintifik (positivisme), pada dasarnya tidak khusus sekedar meruntuhkan agama atau dimensi spiritual belaka, akan tetapi seluruh dimensi interior. Citra, simbol, konsep dianggap tidak punya realitas esensial pada dirinya sendiri, melainkan sekedar representasi alam material yang nyata. Pikiran, kesadaran, jiwa, adalah properties (sifat-sifat) dari alam indrawi dan dinamika saraf.⁵⁵

Rasionalisme-materialisme sebagai nafas Barat modern telah mengantarkan manusia modern menuju pada paradigma parsial terhadap realitas dan menggiring pada relativitas nilai. Dasar asumsi ini dapat dilihat pada tergesernya nilai-nilai religius dan realitas metafisik ke sudut kesadaran manusia modern, yang telah menimbulkan apa yang disebut oleh Sayyed Hossein Nasr sebagaimana yang dikutip oleh Mulyadhi sebagai krisis spiritual manusia modern.

⁵⁴Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna*, diterjemahkan dari judul, *Dirasah Mawdhu'iyah fi Mu'tarak al-Shira' al-Fikriy al-Qaim baina Mukhtalaf al-Islamiyah wa al-Maddiyah al-Diyaliktikiyah* (*al-Marksiyyah*), h. 56.

⁵⁵Fritjof Capra, *The Tao Of Physics: Meyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur*, diterjemahkan oleh Aufiya Ilhamal Hafizh dari judul, *The Tao Of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Easter Mysticism*, (Yogyakarta: Jalasutra, t.th.), h. xxi

Rasio atau akal telah dijadikan ukuran untuk mengetahui apakah sesuatu itu nyata ataukah hanya sebuah halusinasi. Sigmund Freud mengatakan bahwa, daripada menyembah Tuhan yang merupakan ciptaan pikiran manusia, lebih baik menghadapi dunia dengan gagah dan rasional. Sedangkan pengaruh materialisme dapat dilihat dari pemihakan sains modern terhadap hal-hal yang positivistik. Sebuah disiplin ilmu baru dikatakan saintifik, bila obyek-obyeknya bersifat empiris yang karenanya bisa diukur dan diobservasi secara indrawi.

Rasionalisme-materialisme yang merupakan fondasi peradaban modern tentu memiliki akar historis pada pandangan Descartes dan Newton, yang kemudian melahirkan paradigma ilmiah yang disebut “*Cartesian-Newtonian Paradigm*”. Paradigma ini sangat kental diwarnai oleh pandangan dunia mekanistik yang telah menstimuli lahirnya paham deisme, naturalisme, materialisme, dan sekulerisme. Hingga melalui positivisme, paradigma tersebut masuk ke dalam tradisi ilmiah Barat untuk segala cabang atau disiplin ilmiah di Barat, baik yang berkaitan dengan fisika, astronomi, biologi, bahkan psikologi dan sosiologi.⁵⁶

Akan tetapi gerakan-gerakan penelitian di Eropa tidak berhenti pada penemuan-penemuan beberapa ilmuwan tertentu saja yang merupakan tantangan atau kritik terhadap agama terutama Tuhan dan realitas-realitas meta empirik lainnya. namun terus berlanjut dan sampai pada penemuan mutakhir yang kembali mementahkan bahkan mematahkan penemuan-penemuan sebelumnya. Misalnya penemuan hukum mekanik yang ditemukan oleh Newton pada abad ke XVII-XVIII

⁵⁶Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar.... op. cit.*, h.112-113.

bahwa alam semesta termasuk bumi dikendalikan oleh hukum alam yang disebut hukum mekanik, sehingga alam semesta merupakan mesin besar yang beroperasi menurut hukum tertentu yaitu hukum sebab-akibat secara pasti dan tidak dapat diubah, pandangan ini melahirkan paham bahwa Tuhan setelah mencipta alam maka tidak lagi berurusan dengannya. Layaknya jam tangan yang setelah pembuatnya membuat jam tersebut maka jam tidak lagi berurusan dengan si pembuatnya, inilah yang disebut sebagai teori pembuatan jam (*clock maker theory*). Lambat-laun kemudian mereka akhirnya menarik hipotesa bahwa jangan-jangan Tuhan tidak pernah ada dan alam tercipta dengan sendirinya sebagaimana yang disuarakan oleh Laplace.

Laplace adalah seorang astronom Prancis yang hidup sezaman dengan Kaisar Napoleon, Laplace terinspirasi dari hukum mekanika Newton, akan tetapi perbedaan mendasar antara Laplace dan Newton adalah sama sekali Laplace menyingkirkan Tuhan dari alam. Kepercayaannya yang terhadap hukum determinisme mekanik yang menurutnya berlaku di seluruh alam raya ini, membuat keyakinannya kuat bahwa fenomena alam yang begitu rumit namun harmonis ini, dapat dijelaskan melalui hukum mekanika, tanpa harus menghipotesiskan adanya Tuhan sebagai pencipta yang dianggap bertanggung jawab atas segala peristiwa yang terjadi di alam yang begitu seimbang ini. Tuhan dalam hemat Laplace tidak perlu dikaitkan dalam menjelaskan tentang alam karena semuanya bisa dijelaskan dengan gamblang melalui teori determinisme mekanik. Kesimpulannya, bagi Laplace Tuhan telah

berhenti menjadi apapun, berhenti menjadi pencipta, pemelihara, dan bahkan berhenti menjadi ada.⁵⁷

Namun, fisika Newton yang berdasar pada hukum mekanistik, mendapat serangan dari teori relativitas Einstein dan teori kuantum physics oleh Heisenberg. Dari fisika kuantum dapat dilihat bahwa teori mekanistik Newton hanya berlaku pada level benda-benda di atas atom dimana hukum yang berlaku adalah hukum mekanik yang serba teratur, sementara pada level sub atomik sangat berbeda dengan apa yang terjadi pada level di atas benda-benda, yang terjadi pada level sub atomik tidak dapat diprediksi (*unpredictable*). Oleh Heisenberg disebut sebagai prinsip ketidakteraturan (prinsip indeterminasi) atau prinsip ketidakpastian (*the principle of uncertainty*). Melalui penemuan teori ini maka fondasi fisika Newton dan hukum mekaniknya telah goyah.

Dengan demikian, tidak bisa lagi dengan menggunakan dalil Newton lewat teori mekaniknya lalu mengatakan bahwa alam ini bergerak dengan sendirinya atau otonom tanpa topangan dari kekuatan transenden yang kita sebut dengan Tuhan. Karena level paling dasar alam ini yang disebut atom, para peneliti tidak menemukan suatu mekanisme yang teratur dan tetap apa lagi mandiri. Pengatur atau penggerak yang menggerakkan alam dicipta oleh Tuhan sebagai kekuatan metaempirik yang tidak bisa dijangkau oleh peneliti Barat Modern itu disebut sebagai akal atau malaikat dan sampai pada akal kesepuluh (*Jibril*) maka alam empiris tercipta. Kekuatan yang disebut sebagai cahaya atau malaikat yang dipandang bertanggung

⁵⁷Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu.... op. cit.*, h. 146-148.

jawab sebagai pengatur alur jalannya alam semesta yang sesuai dengan kehendak Tuhan. Sehingga dapat diketahui bahwa alam berjalan dengan teratur melalui pengatur yakni Tuhan melalui agen-Nya yang disebut malaikat, dan tentunya alam semesta tidak berjalan mandiri (otonom) sebagaimana paradigma *Cartesian-Newtonian*.

Meminjam asumsi Stephen Hawking dan Haines, Mulyadhi dalam mengkritik kaum materialis yang hanya percaya pada realitas empirik dan tidak percaya pada realitas spiritual metaempirik. Atom yang dianggap sebagai partikel terkecil yang tidak dapat dibagi-bagi kini telah ditinggalkan, melalui penemuan bahwa atom dibagi kedalam lima tingkatan yakni: molekul, atom, inti (*nucleus*), hadron dan Quark. Selanjutnya atom terdiri dari dua jenis yakni neutron dan proton dan pada orbit adalah elektron. Peneliti menemukan adanya ruang lebar yang merentang memperantarai inti atom dan orbitnya (elektron). Dikatakan pula bahwa setiap atom memiliki ruang yang luas dan kosong yang terbentang antara inti atom dan orbitnya, ruang kosong tersebut disinyalir non materi yang merentang luas antara inti atom dan orbit atom. Dan dikatakan pula bahwa ketika bumi ini atomnya dipadatkan maka akan berakhir dengan ukuran sebesar kelereng.

Kritik ini merupakan hantaman sekaligus bukti kekeliruan mereka yang beranggapan bahwa, dunia ini hanyalah realitas empirik yang terdiri dari kumpulan-kumpulan atom yang bergerak secara mekanistik melalui kekuatan alamiah yang mandiri. Karena ternyata ketika atom-atom yang merupakan unsur materi bumi ini dipadatkan maka hasilnya hanya sebesar kelereng.

Maka wajar ketika filosof Muslim seperti Suhrawardi menganggap bahwa dunia materi adalah kegelapan yang berada di batas terakhir cahaya yang paling redup setelah level cahaya-cahaya di atasnya yang berujung pada Cahaya di atas cahaya (*Nur al-Anwar*) yaitu Tuhan, dimana diibaratkan oleh Neoplatonis muslim bahwa alam adalah sinar matahari yang tidak bisa mewujudkan tanpa adanya matahari.⁵⁸

Secara spiritual hati mampu mengungkap hakekat realitas seperti yang dialami oleh para sufi. Dengan metode intuitif ini sifat yang langsung dalam menangkap obyek, yakni, pengetahuan ini bisa diperoleh melalui pengalaman, yaitu dengan mengalami dan merasakan sendiri objeknya, misalnya kita tidak akan bisa memahami hakikat cinta hanya semata dengan menelaah buku tentang cinta, cinta tidak bisa dipahami lewat akal namun melalui hati (intuisi).⁵⁹

Metode intuitif disebut dengan kehadiran (*presensial*) karena objek-objek hadir dalam jiwa seorang, karenanya ilmu ini juga disebut dengan istilah *hudhuri* (*knowledge by presence*), karena objek-objek yang diteliti hadir dalam jiwa dan bisa dialami dan dirasakannya. Objek-objek yang diteliti begitu jelas karena antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui tidak ada lagi jarak. Pengalaman intuitif ini juga disebut sebagai pengalaman eksistensial, pengetahuan intuitif ini langsung menyentuh jantung objek-objek partikular dengan mengetahui segala karakteristiknya. Untuk mengembangkan kecakapan intuitif maka kita perlu dibina melalui penyucian jiwa atau dikenal dengan *tazkiyah al-nafs*.

⁵⁸Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, h.50-54.

⁵⁹Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, (h.

Rumi, sebagaimana yang dikutip oleh Mulyadhi berasumsi bahwa:

“kalau anda ingin melintasi simbol dan huruf, bersihkanlah diri anda dari segala debu keegoisan. Anda akan memperoleh pengetahuan para Nabi, tanpa buku, tanpa guru.”⁶⁰

Dalam buku Mengenal epistemologi Murtadha juga menulis sya’ir Maulawi tentang pentingnya menjaga kesucian jiwa, bahwa cahaya akal terhalang karena menuruti hawa nafsu:

“Ketika tujuan datang keahlian tertutupi
Seratus tirai dari hati menuju penglihatan
Fanatisme membuntu jalan epistemologi.”⁶¹

Kaitan dengan persoalan pengetahuan melalui kehadiran Suhrawardi sebagaimana yang dikutip oleh Mulyadhi melakukan pemilahan terkait kemampuan manusia. Ada yang layaknya sufi, memiliki pengalaman yang sangat dalam, namun tidak mampu mempercakapkannya dalam bahasa filosofis yang bersifat diskursif. Ada juga yang seperti para filosof, mempunyai kecakapan dalam mempercakapkan pikiran-pikiran mereka secara filosofis-diskursif, namun tidak memiliki pengalaman mistik yang mendalam, dan kategori yang terakhir adalah orang memiliki pengalaman mistik yang mendalam seperti pra sufi, namun juga punya kemampuan bahasa filosofis yang mampu mempercakapkan pengalaman mistiknya dengan argumentasi filosofis, kategori ketiga inilah yang sebagai golongan tertinggi diantara

⁶⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, h. 57-62. Lihat juga buku Mulyadhi nalar religius h. 70

⁶¹ Murtadha Mutahhari, *Mengenal Epistemologi “Sebuah Pembuktian Terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing Dan Kokohnya Pemikiran Islam”*, h.167.

para pencari kebenaran.⁶² Metode *irfani* ditempuh melalui jalan penyujian jiwa, sehingga melalui jalan tersebut tersingkaplah realitas metaempirik.

D. Telaah Kritis atas Pemikiran Mulyadhi Kartanegara

Mulyadhi Kartanegara merupakan salah satu tokoh intelektual di antara sekian banyak pemikir muslim di Indonesia. Melalui karyanya, ia menampilkan keluasan wawasan dan kecanggihan argumentasinya dalam menepis dan menunjukkan ketidakkonsistenan para ilmuwan Barat yang sangat diagung-agungkan dalam menjawab tantangan kehidupan di era modern. Menelusuri kehidupan intelektual Mulyadhi seolah penulis dipertemukan dan banyak belajar dengan para filosof Muslim. Sebab Mulyadhi adalah salah seorang yang meskipun lima tahun di negeri Barat Universitas Chicago Amerika Serikat mengenyam pendidikan di sana, namun perhatiannya tidak teralihkan dari ketekunan penelusurannya terhadap pemikiran para filosof Muslim, dan melalui keahliannya dia mengemas asumsi-asumsi dari berbagai filosof dan yang dijadikan sebagai kekuatan argumentatif dalam menepis atau respon kritis terhadap bangunan ilmuwan Barat. Mulyadhi dalam konteks Indonesia menghidupkan dan memompa semangat untuk mengajak khususnya para generasi muda yang berkecimpung di dunia akademik dan pada umumnya bagi kita yang mengganderungi pemikiran Islam agar senantiasa menghidupkan tradisi filsafat Islam baik sebagai disiplin ilmu terlebih lagi filsafat sebagai pendekatan metodologi.

⁶² Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu “sebuah Rekonstruksi Holistik”*, h. 218-223.

Sejauh penelusuran penulis terhadap berbagai karya Mulyadhi, Mulyadhi adalah sosok yang menekuni Filsafat Islam terlihat dari latar belakang akademiknya dan melahirkan berbagai karya yang mempercakapkan persoalan pemikiran Islam. Namun, bagi penulis Mulyadhi melalui keakrabannya, ketekunannya dalam pengkajian Islam sehingga melalui hal tersebut penulis pantas menyebutnya sebagai sejarawan filsafat, dan belum pantas ketika kita menobatkan Mulyadi sebagai pemikir, karena sejauh penelusuran penulis terhadap berbagai karyanya Mulyadhi belum melahirkan ide “orisinal” (*genuine*).⁶³ Misalnya penggunaan istilah integrasi atau islamisasi ini telah digunakan oleh Armahedi Mahzar, Naquib al-Attas, Amin Abdullah, dan untuk istilah Holistik digunakan dan diperkenalkan oleh Husain Herianto untuk konteks Indonesia. Adapun untuk konteks di luar Indonesia telah digunakan oleh Ismail Raji al-Faruqi, Ziauddin Sardar, dan untuk konteks intelektual kristen digunakan oleh Ian G. Barbour. Selanjutnya untuk istilah naturalisasi yang digunakan oleh Mulyadhi, dipinjam dari Prof Sabra.

Namun, melalui berbagai karyanya Mulyadhi memberikan kontribusi besar terhadap generasi di negeri Indonesia, sebab Mulyadhi bagi penulis ibaratnya dokter yang menyuntikkan cairan semangat untuk senantiasa menggali khasanah ilmu pengetahuan Islam. Agar kita sebagai generasi *melek* terhadap kelemahan-kelemahan bangunan keilmuan Barat modern dan mengetahui betapa kokohnya khasanah pengetahuan Islam yang berangkat dari metodologi pemikiran integral-holistik.

⁶³Orisinal (*genuine*), penulis artikan sebagai asli, maksudnya adalah sejauh telaah penulis terhadap berbagai karyanya penulis belum menemukan ide murni atau istilah tertentu yang murni lahir dari pemikirannya, melainkan penulis menemukan disetiap kali penggunaan istilahnya Mulyadhi mengutip dari apa yang telah dilahirkan oleh ilmuwan atau filosof yang telah melahirkan istilah tertentu.

Bangunan keilmuan Islam yang dibangun di atas fondasi yang kokoh (*integral*), maka hubungannya dengan aspek ontologis tidak hanya mengakui realitas empirikal, namun melampaui itu ada realitas metaempirik yakni mitsal (*barzakh*), dan alam akal (*roh*) dan sampai pada pengakuan akan adanya realitas puncak yang disebut Tuhan sebagai sumber segala sesuatu sekaligus menjadi muara dari segala sesuatu.

Mulyadhi menunjukkan kepiawaiannya dalam khasanah Islam, dan merasa penuh tanggung jawab dalam merespon ilmuwan modern yang borcorak rasional-empiris yang berupaya untuk meruntuhkan pilar-pilar kepercayaan terhadap Tuhan dan segala hal yang bersifat metaempirik, bahkan pemikiran tersebut masih menjadi *trend* pemikiran dewasa ini. Mulyadhi merespon perkembangan keilmuan Barat modern dengan menggunakan istilah Islamisasi epistemologis sebagai salah satu bentuk naturalisasi ilmu.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Mulyadhi Kartanegara adalah salah satu di antara banyak intelektual Muslim yang menyodorkan konsep Islamisasi sains. Mulyadhi Kartanegara melalui konsep Islamisasi epistemologis, dia menyodorkan bukan hanya panca indra sebagai sumber ilmu, melainkan juga sebagai sumber pengetahuan akal dan intuisi. Sehingga pada dimensi ontologisnya bangunan epistemologi Islam bukan hanya mengakui level empirik, namun level metaempirik dan trans-metaempirik, sehingga implikasinya pada klasifikasi ilmu mengakui bukan hanya ilmu fisika, namun ada matematika, dan metafisika. Oleh karena itu, setelah melakukan penelitian penulis sampai pada kesimpulan:

1. Pada dasarnya ketidak objektifan ilmu pengetahuan yang dikemukakan oleh Mulyadhi Kartanegara terjadi karena setiap perkembangan ilmu selalu dilatar belakangi oleh kejadian yang ikut mempengaruhi perkembangannya. Setiap peradaban pastilah ditopang oleh ilmu pengetahuan, sedangkan ilmu tersebut berasal dari luar. Dengan mengamati secara umum perkembangan ilmu pengetahuan, sepintas terlihat bahwa teori-teori pengetahuan yang muncul lebih merupakan antitesa dari teori sebelumnya yang gagal mengatasi problem kemanusiaan.
2. Adapun kritik Mulyadhi terhadap bangunan positivistik yang dibangun di atas fondasi rasionalisme-empiris yang parsial, mereduksi pandangan alam dengan

berdalih bahwa setelah Tuhan menciptakan alam ini maka dia tidak lagi memiliki campur tangan terhadapnya. Berawal dari paradigma Cartesian-Newtonian lalu melahirkan banyak paham seperti, deisme, naturalisme, materialisme, dan sekulerisme. Aliran pemikiran yang lahir akibat dari inspirasinya terhadap paradigma Cartesian-Newtonian inilah yang menjadi sasaran respon kritis Mulyadhi. Mulyadhi dalam menjawab sekaligus merupakan tepisan atas pandangan tersebut meminjam teori baik dari ilmuwan Barat yang termasuk sebagai penemuan kontemporer, dia juga menggunakan pandangan ilmuwan dan filosof Islam yang lebih komprehensif dalam menjawab tantangan tersebut.

B. Implikasi Penelitian

Penelitian ini merupakan perbincangan awal atau diskursus, dan karenanya hasilnya bukanlah sesuatu yang bersifat final. Hal ini sangat berimplikasi pada pentingnya *reinterpretasi*, pengkajian lanjut, bahkan tidak menutup kemungkinan adanya rekonstruksi paradigma kajian terhadap ilmu pengetahuan, baik metodologi ilmiah maupun status ontologis objek ilmu. Tentu bagi mereka yang secara intens, konsisten dan mempunyai gairah intelektual dan spiritual. Kajian ini ibarat anak tangga menuju kejenjang yang lebih tinggi.

Diharapkan hasil penelitian ini dapat menjadi pemicu bagi munculnya semangat dan sikap apresiatif terhadap warisan Islam klasik. Bersamaan dengan itu, diharapkan dapat menarik benang merah dan relevansinya dengan tantangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Taufik dan Karim, M. Rusli, *Metodologi Penelitian Agama*, Cet. II; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Adian, Donny Gahril, *Menyoal Objektifisme Ilmu Pengetahuan; Dari David Hume Sampai Thomas Khun*, Cet. I; Jakarta: Teraju, 2002.
- _____, Donny Gahril, *Marthin Heidegger*, Cet. I; Jakarta: Teraju, 2003.
- Ali Syari'ati, *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*, Cet. I; Bandung: Pustaka Indah, 1996.
- al-Faruqi, Isma'il Raji, *Tauhid*, diterjemahkan dari judul, *Tawhid; Its Implications for Thought and Life*, Cet I; Bandung: Pustaka, 1988.
- _____, *Tanggung Jawab Akademikus Muslim dan Islamisasi Ilmu-Ilmu Sosial*, Cet. I; Jakarta: Minaret, 1987
- al-Shadr, Muhammad Baqir, *Falsafatuna*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1991.
- Ansari, Ali, *Tasawuf dalam Sorotan Sains Modern*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dari Judul Asli, *Sufisme and Beyound; Sufi Tought in The Light of Late 20 th Centuri Science* Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.
- Anshari, Endang Safiuddin, *Ilmu Filsafat dan Agama*, cet. VII, PT Bina Ilmu Surabaya, 1987.
- Asmuni, Yusran, *Dirasah Islamiyah II: Pengantar Sejarah Kebudayaan Islam dan Pemikiran*, Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998.
- Asysyarafa, Isma'il, *Ensiklopedi Filsafat*, diterjemahkan oleh shofiyullah Mukhlas, dari judul *Al-Mausu'atul Falsafiyah*, Cet. I; Jakarta: Khalifa, 2005.
- Bagir, Zainal Abidin, *Bagaimana Mengintegrasikan Ilmu dan Agama?* Dalam Zainal Abidin Bagir – Jarot Wahyudi – Afnan Anshari (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama; Interpretasi dan Aksi* Cet. I; Bandung: Mizan, 2005.
- Baharuddin, Hasan dkk, *Metodologi Study Islam; Percikan Pemikiran Tokoh Dalam Membumikan Agama*, Cet. I; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Bakhtiyar, Amsal *Filsafat Ilmu*, Cet. XII; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.
- Baker, Anton, dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* Cet.XIII; Yogyakarta: Kanusius, 1990.
- Barbour, Ian G, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, diterjemahkan dari *Nature, Human Nature, and God*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2005
- Bertens K, *Panorama Filsafat Modern*, Cet. I; Jakarta, Teraju, 2005.

- _____, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*, Cet. IV; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- _____, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Cet. XXV; Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- Capra, Fritjof, *The Tao Of Physics “Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisime Timur*, Yogyakarta: Jalasutra, t.th.
- Carthy, Thomas Mc., *Teori Kritis Jurgen Habermas*, diterjemahkan oleh Nurhadi dari judul aslinya, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cet. I; Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Drajat, Suhrawardi Amroeni, *Kritik Falsafah Paripatetik*, Cet. I; Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Basar Bahasa Indonesia* Cet Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam “Sebuah Peta Kronologis”*, Cet. I; Bandung, Mizan, 1997.
- Fauzi, Ibrahim Ali, *Jurgen Hubermas*, Cet. I; Jakarta: Teraju, 2002.
- Gharawiyen, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir dari judul aslinya, *Dar Amadi Bar Amuzesye Falsafe*, Cet. I; Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Garder, Jostei, *Dunia Sophie; Sebuah Novel Filsafat*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, dari judul aslinya, *Sophie’s World*, Bandung: Mizan, 2004.
- Gibbons, Michael T., *Tafsir Politik; Telaah Hermeneutis Wacana Sosial-Politik Kontemporer*, diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman, dari judul asli *Interpreting politics*, Cet. I; Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Guiderdoni, Bruno, *Membaca Alam Membaca Ayat*, Diterjemahkan oleh Anton Kurnia dan Andar Wibowo, Cet. I; Bandung. Mizan, 2004.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Cet V; Yogyakarta: Kanisius: 2005.
- Hasan, Fuad, Kata Pengantar dalam, Conny Semiawan – Th. I Setiawan – Yufiarti, *Panorama Filsafat Islam; Landasan Perkembangan Ilmu Sepanjang Zaman*, Cet. I; Jakarta: Tersaju, 2005.
- Hatta, Muhammad, *Alam Pemikiran Yunani*, Cet. III; Jakarta: UI-Press, 1986.
- _____, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan*, Cet. II; Jakarta : t.p, 1954.
- Haught, John F., *Perjumpaan Sains dan Agama; dari Konflik Ke Dialog*, diterjemahkan oleh Fransiskus Borgias, dari judul asli, *science and Religion; From conflict to Confersation*, Cet. I.; Bandung: Mizan, 2004.
- Heriyanto, Husain, *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Sharda da White Head*, Cet. I; Jakarta: Teraju, 2003.

- Hidayat, Komaruddin, *Upaya Pembebasan Manusia; Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hosssein Nasr*, dalam Dawam Raharjo (peny.), *Insan Kamil; Konsepsi Manusia Menurut Islam* Cet. II; Jakarta: Pustaka Grafity Pers, 1987.
- Hitti, Philp K, *History of The Arabs*, New york: Martin Pres, 1986
- Horgan, John, *The End of science; Senjakala Ilmu Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Djejen Zainuddien, dari judul asli *The End Of Science; Facing The Limits Of Knowledge In The Twilight Of The Scientific Age*, Cet. I; Bandung: Terjau, 2005.
- Howard, Alex, *Konseling dan Psikoterapi Cara Filsafat; dari Phytagoras Hingga Postmodernisme*, diterjemahkan oleh Benny Baskara dan Meithiya Pose, dari judul *Philosophy for Conselling and Psycotherapy*, Cet. I; Bandung: Teraju, 2005.
- Kazhim, Musa, *Tafsir Sufi; Membedah Masalah Ketuhanan Dalam al-Qur'an*, Cet. I; Jakarta: Lentera, 2003.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Cet. I; Bandung: Arasy, 2005.
- _____, *Mozaik Khasanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2000.
- _____, *Nalar religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, Cet. I; Jakarta: Erlangga, 2007.
- _____, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Seni Mengukir Kata: Kiat-Kiat Menulis Efektif-Kreatif*, Cet. I; Bandung: MLC, 2005.
- _____, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Responsterhadap Modernitas*, Cet. I; Jakarta: Erlangga, 2007.
- _____, *The Besy Chicken Soup Philosophers; Dari Thales Hingga Annafis*, Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2005.
- _____, *Jalal al-din Rumi, Guru Sufi, Penyair Agung*, Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004.
- _____, *Senin Mengukir Kata; Kiat-kiat Menulisefektif-Kreatif*, Cet. I; Bandung: MLC, 2005.
- _____, *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2006.

- _____, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Cet. I; Jakarta: Erlangga, 2006.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah*, diterjemahkan oleh Ahmadi Toha dengan Judul *Muqaddimah*, Cet. IV, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006.
- Khun, Thomas, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, diterjemahkan oleh Tjun Surjaman, dari judul asli *the Structure og Scientific Revolution*, Cet. IV; Bandung: Rosda Karya, 2002.
- Khuza'i, Rodliyah, *Dialog Epistemologi; Muhammad Iqbal dan Charles S. Pierce*, Jakarta: Rafika Aditama, 2007.
- Labib, Muhsin, *Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, Cet. I; Jakarta: al-Huda, 2005.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Dekonstruksi Epistemologi Modern; dari postmodernisme, teori Kritis, Post Kolonialisme, Hingga Cultural Studies*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006.
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam; Sebuah Pendekatan Tematis*, diterjemahkan oleh Musa Kasim dan Ari Mulyadhi dari judul asli, *A Brief Introduction Islamic Philosophy*, Cet. II; Bandung: Mizan, 2002.
- Madjid, Nurcholis, *Masyarakat Religius; Membumikan Nilai-Nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet.II; Jakarta; Paramadina, 2000.
- Mahzar, Armahedi, *Revolusi Integralisme Islam; Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islam* Cat. I; Bandung: Mizan, 2004.
- Mashlow, Abraham, *Psikologi Sains; Tinjauan Kritis Terhadap Psikologi Ilmuwan dan Ilmu Pengetahuan Modern*, diterjemahkan oleh Hani'ah dari judul asli, *the psychology of Science* Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004.
- Miri, Seyyed Mohsen, *Sang Manusia Sempurna; Antara Filsafat Islam dan Hindu*, diterjemahkan oleh Zubair, dari judul asli, *The Perfect Man; 'Comparatif Study In Indian and Iranian Philosophical Toght* Ce Jakarta: Teraju, 2004.
- Mubarak, Ahmad, *Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern*, dalam Ahmad Najib Burhani (Ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah; Renungan Tasawuf Positif* Cet. I; Jakarta: Iman dan Hikmah, 2002.
- Muthahhari, Murtadha *Mengenal Epistemologi*, Cet. I; Jakarta: Lentera, 2001
- _____, *Membumikan Kitab Suci "Manusia dan Agama"*, diterbitkan oleh: Free Islamic Literature, Inc. Housto, Texas. Penyunting Haidar Baqir, Cet. I; Bandung: Mizan 2007.
- _____, Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam Tentang Jagad Raya*, Cet. V; Jakarta: Lentera, 2008.
- Nashir, Haedar, *Agama dan Krisisi Kemanusiaan Moderen*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Nasr, Seyyed Hossein, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam; Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spritual*, Diterjemahkan oleh Ali Noer Zaman, dari Judul Asli, *The Encounter Man and Nature* Cet. I; Yogyakarta: Ircisod, 2002.
- _____, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin dari judul aslinya, *Three Moslem Sages*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Partanto Pius A., dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Cet. I; Surabaya: Arkola, t.th.
- Purwadianto, Agus, *Jalan Paradoks; Visi Baru Firtcof Capra Tentang Kearifan Dan Kehidupan Modern*, Cet. I: Jakarta: Teraju, 2004.
- Praja, Juhaya S. *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*, Cet. I; Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Piliang, Yasraf Amir *Hiper Semiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Cet. II; Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Raharjo, Dawam, (pey.), *Insan Kamil; Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Pustaka Grafity Pers, 1987.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, diterjemahkan oleh Saiful Muzani dari judul aslinya, *The Human Sciences; Essay on Language, Action and Interpretation*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Russel, Betrand, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, diterjemahkan dari judul: *History of Western Philosophi and it's Connection with Political and Social Sircumstances from the earliest Times to the present Day*, Cet. II ;Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Semiawan, Conny, - I Made Purtawan – I Setiawan, *Dimensi Kreatif dalam Filsafat Ilmu*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.
- _____, – Th. I Setiawan – Yufiarti, *Panorama Filsafat Ilmu; Landasa Perkembangan Ilmu Sepanjang Zaman*, Jakarta: Teraju, 2005.
- Schmandt, Henry J., *Filsafat Politik; Kajian Histori Dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, diterjemahkkn oleh Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaki dari judul aslinya, *A History of Political Philosophy*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Shimogaki, Kazoa, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, diterjemahkan oleh M. Imam Aziz – M. Jadul Maulan, dari judul asli *Between Moderenity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hsasn Hanafi's Tought; A critica Reading* Cet. VII; Yogyakarta: LKIS, 2004.

- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Cet. I: Yogyakarta, Pustaka Pelajar 2004.
- Syahbani, Iskandar Ali, *Pengantar Evolusi; Pembaruan Budi Daya Masyarakat Global*, dalam Sony Yuliar – Joshua D. Barker – Leonie T. – Wiyati – Slamet Santoso (ed.), *memotret Telematika Indonesia Menyongsong Masyarakat Informasi Nusantara; Sebuah Wacana Sosial Kultural Tentang Teknologi Komunikasi dan Informasi di Indonesia* Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Siswanto, Joko, *Kosmologi Einstein*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.
- Sutomo, Greg, *Sains dan Problem Ketuhanan*, Yogyakarta, Kanisus, 2002.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* Cet.III; Jakarta, Rajawali Pers, 2002.
- Ward, Keith, *Dan Tuhan Tidak Bermain Dadu; Argumen Bagi Keterciptaan Alam Semesta*, Diterjemahkan Oleh Larasmoyo adri Judul asli, *God Chance and Necessity*, Cet. III; Bandung: Mizan, 2003.
- Wiyatmo, Yusman, *Misteri Lubang Hitam; Fenomena-fenomena Eksotes, Hasil Singkapan Para Fisikawan postmodern*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.
- Whitehead, Alfred North, *Sains dan Dunia Modern*, diterjemahkan oleh Komaruddin, dari judul asli, *Science and The Modern World*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2005.
- Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah, *Buku Daras Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Musa Khazim dan Bagir, dari judul asli, *Philosophical Introduction; An Introduction to Content Portray Islamic Philosophy*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2003.
- Yuliar, Sonny – Josua D. Barker – Leonie T. – Wiyati – Slamet Santoso (ed.), *Memotret Telematika Indonesia Menyongsong Masyarakat Informasi Nusantara; Sebuah Wacana Sosio Kultural tentang Teknologi Komunikasi dan Informasi Di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.

RIWAYAT HIDUP



Muhammad Amin, lahir di Desa Letta Kabupaten Pinrang Sulawesi Selatan, pada tanggal 20 Oktober 1982. Penulis merupakan anak kedua dari dua bersaudara yang dilahirkan dari pasangan Muhammad Arsyad (*almarhum*) dan Timang.

Pendidikan formal yang pernah ditempuh yakni tamat dari Sekolah Dasar Negeri No. 152 Mandiangan Kab. Pinrang tahun 1995. Tahun yang sama penulis melanjutkan pendidikan pada Madrasah Tsanawiyah di Pondok Pesantren Manahilil 'Ulum Addariyah Lilbanin DDI Kaballangan Kab. Pinrang dan tamat tahun 1998. Kemudian pada tahun yang sama penulis melanjutkan pendidikan berikutnya yakni pada Madrasah Aliyah di Pondok Pesantren Manahilil 'Ulum Addariyah Lilbanin DDI Kaballangan Kab. Pinrang dan tamat pada tahun 2001.

Kemudian pada tahun 2002 penulis melanjutkan pendidikan kejenjang yang lebih tinggi di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin Makassar yang sekarang sudah berubah nama menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, dengan mengambil program Strata Satu (S1) pada Fakultas Ushuluddin jurusan Aqidah Filsafat dan selesai pada tahun 2009. Kemudian pada tahun 2010 Penulis melanjutkan pendidikan pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar dengan memilih Program Studi Dirasah Islamiyah Konsentrasi Pemikiran Islam.